

مجلة 22



العدد ٣٢

شوال
ذو القعدة
ذو الحجة
١٤٠٢هـ

في هذا العدد

- ★ الحضارة قبل أن تولد
- ★ أسلمة المعرفة .
- ★ إسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ .
- ★ أخطاء القضاء .
- ★ الاعلام الديني والتربية .
- ★ التربية الصحية في ضوء الاسلام .
- ★ مدمن الكحول ، هل يستطيع الاسلام إنقاذه .
- ★ الآراء النفسية عند مسكويه .
- ★ القيادة الادارية . اتجاه اسلامي .
- ★ العربية لغير الناطقين بها من المسلمين

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٣٢

شوال ١٤٠٢ هـ | أغسطس ١٩٨٢ م

ذو القعدة | سبتمبر

ذو الحجة | أكتوبر

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich - Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع

ص.ب. ٢٨٥٧، الصفاة - الكويت

تلفون: ٤١٤٢٢٠ - م.ب.ت.ا. دار بحوث

ش.ب.العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الإمارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الاردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارا	انجلترا	١٠٥ جنيه

محتويات العدد

كلمة التحرير	
٥	● الحضارة قبل أن تولد د. عبد الحليم عويس
أبحاث	
٩	● أسلمة المعرفة د. اسماعيل راجي فاروقي
٢٥	● حول إسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ د. عماد الدين خليل
٥١	● أخطاء القضاء د. عوض محمد عوض
٧٣	● الاعلام الديني والتربية د. عبدالغزيز كامل
٩٣	● التربية الصحية في ضوء الاسلام د. مقداد يالجن
١١٥	● مدمن الكحول، هل يستطيع الاسلام انقاذه ؟ د. مالك بدري
١٣٣	● الآراء النفسية عند مسكويه د. محمد عبدالظاهر الطيب
١٤٧	● القيادة الادارية، اتجاه اسلامي د. حامد رمضان بدر
	● نحو كتاب جيد لتعليم العربية
١٦١	● لغير الناطقين بها من المسلمين عبدالوارث سعيد
نفذ كتب	
	● تطوير الاعمال المصرفية بما يتفق والشرعية
١٧٩	الاسلامية للدكتور سامي حسن حود د. رفيق المصري
خدمات مكتبة	
١٩١	● دليل الباحث في الاقتصاد الاسلامي - ٥ - عميد الدين عطية
١٩٩	● فهرس المجلد الثامن من المسلم المعاصر ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحضارة قبل أن تولد

كالدكتور عماد الدين خليل: التفاعل بين ارادة الله وسننه، وإبداع الانسان وحريته، أو الحوار الدءوب بين الانسان والطبيعة حتى يتمكن الاول من السيطرة على الثانية(٢)!!

سواء هذا أو ذاك فالتأ نؤمن بأن هذه المواد الخام إنما هي هبة من الله جاءت لتعطي الانسان القدرة على تحمل مسئولية صناعة حضارته الانسانية على أرض الله، وفي حدود الزمان والمكان المتاحين.

ولا لزوم إذن لنذهب كما ذهب ابن جرير الطبري، وعبدالرحمن بن خلدون، وحتى عماد الدين خليل.. الى البحث في (ميتافيزيقا) نشأة الكون، والارض وخلق آدم.. وإنما حسبنا ان نهج منهجا وسطا، نراه أقرب الى الهدف، فنبدأ قضية ميلاد الحضارة من حيث تولد الحضارة فعلا، أي من نقطة المكان والظروف والمناخ التي يمكن فيها بتأثير قوانين الاحتكاك الحضاري بين المواد الخام — أن تولد الحضارة وتخرج الى الحياة قادرة على النمو والاستمرار.

إن أساس المشكلة في منهج الذين يتناولون بعض أبعاد قضية «التفسير الاسلامي للتاريخ» وربما غيرهم من هؤلاء الذين يعالجون قضية تفسير التاريخ بوجه عام.. انهم يتخطون مرحلة ضرورية، لا سبيل الى تحفيها، عند البحث في المسألة الحضارية. إن بعضهم يتحدث مباشرة عن القوانين التي من شأنها ان تصنع (حالة الحضارة) ومن الشروط والقيم التي تتطلبها جنين الحضارة، حتى يصل الى الوجود قادرا على الحياة والاستمرار لكن الاهم من ذلك — في رأيي — هو أن نتحدث عن ذلك «الرحم الشرعي» الذي تولد فيه الحضارة، انه ذلك المكان المكيف تكيفاً خاصا يمكنه من ان يعطي القوانين والشروط فرصة الفاعلية والايجاب.

ونحن لن نبحث في قضية «التطفة» التي وضعت في الرحم الشرعي، لاننا — في اطار التفسير الاسلامي للتاريخ بوجه خاص — نؤمن بأن هذه المواد الخام التي تصاغ منها الحضارة، سواء اطلق عليها العلامة مالك بن نبي: الوقت والتربا والانسان(١) أو اطلق البعض

في رحم الحضارة، أي في ذلك البيت المصنوع العفيف، حيث لا سبيل إلى التيارات الخارجية، ولا التأثيرات القوية التي يمكن أن تقضي على النطفة الضعيفة.. في ذلك البيت الذي تقوم على حراسته أعراف وتقاليده وقيم، ووسائل حماية لا سبيل لحصرها.. تستطيع بويضة الحضارة أن تجد الظروف المناسبة لكي تبدأ نموها.

وكما تحتاج النطفة في طريق تحويلها إلى مضغة ثم علقه - إلى جدار تلتصق به، وتعمل مع خلاياه، فتجعل حول الجنين غلافا فوق غلاف (في ظلمات ثلاث)، ولكل غلاف وظيفة محددة، أحدها يقوم بالتغذية وتكوين (المشيمة) وثانيها يقوم بالحماية من احتمالات أي تأثير خارجي مفاجيء، وثالثها يتولى تطوير عملية نمو الجنين..

كما تحتاج النطفة إلى هذه الظروف الصالحة للوقاية والتطور، كذلك فإن (بويضة الحضارة) تحتاج إلى (رحم شرعي) مركب هذا التركيب ذاته، بحيث تستطيع الحضارة تكوين خصائصها، وملاحمها، وتخطي مراحل ضعفها، حتى تستوي خلقا آخر قادرا على الدخول في مرحلة الميلاد الحضاري.



وتولد الحضارة - أية حضارة - حاملة معها خصائص نموها تبعاً لظروف النمو التي عاشتها في مرحلة وجودها في الرحم.

فمن هنا تحمل الحضارة معها خصائصها الوراثية التي لا تنفك عنها، وكما هو خطير - كل الخطورة - أن يكون في تكوين الرحم مرض أو قصور. أن هذا يعني أن تولد الحضارة، وفي بنائها القصور والانحراف، وقد يكون العلاج شبه مستعذراً - أمامنا تجربة خطيرة ظهرت في التاريخ بهذا الشكل المشوه فإن (المسيح) عليه السلام في حدود المساحة

التاريخية التي عاشها والمبايدي التي جاء بها إنما كان جملة غير تامة، بحيث سمح بعض المؤرخين لأنفسهم حتى في التشكك في وجوده التاريخي نفسه، ومن عجب أن الذين تبناوا هذا الشك لم يكونوا من أعداء المسيحية، بل هم من أبنائها المخلصين المبالغين الذين هدامهم اجتهداهم الخطاطيء إلى أن المسيحية نشأت مرتبطة بأسطورة (Christ Myth) مدارها المسيح - بوصف ذلك المسيح شيئاً يرمز إلى الله في علاقاته بالناس - وفي اعتقادهم، ومعهم المؤرخ (شفاتيرتز) ودعاة الحركة الكاثوليكية العصرية، وأنصار الإيمانية الرمزية - أن الانتماء المسيحي من التاريخ لم يعتمد على أية أحداث تاريخية، مما تزعمه العقيدة السلفية التقليدية (٣).

والحق أن المسيح كان يؤمن بطبيعة دوره وحجمه، وهو لم يندع القلة التي تبعت عن هذه الحقيقة، بل قال لهم:

«لكنني أقول لكم الحق أنه خير لكم أن انطلق، لأنه إن لم انطلق لا يأتيكم (المغزّي). ولكن إن ذهبت أرسله إليكم - ومتى جاء ذاك يبكى العالم على خطية - وعلى بر وعلى دينونة أما على خطية فلأنهم لا يؤمنون لي، وأما على بر فلأنني ذاهب إلى أبي ولا ترونني أيضاً، وأما على دينونة فلأن رئيس هذا العالم قد دين، إن لي أمورا كثيرة أيضاً لأقول لكم ولكن لا تستطيعون أن تحملوها الآن. وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق» (٤)

وقد توالى الأحداث بعد زمن المسيح، بما أضاع هذه المعلومات القليلة التي عرفت عن المسيح، وشوهت المبايدي العامة المحدودة التي أريد بها مجرد هداية «خراف بيت إسرائيل الضالة» (٥) وليس صياغة حضارة كاملة ممتدة في التاريخ البشري.

وقد ظهر القصور لكل ذي رأي علمي في

التعاليم الوثنية الرومانية، وذلك خلال مجمع
نيفية سنة ٣٢٥م (١٠)

ومن هنا فلم تنشأ في التاريخ حضارة
نستطيع ان نطلق عليها بحق: الحضارة
المسيحية، على الرغم من شيوع هذا المصطلح
وبخاصة عند ارنولد توينبي ومالك بن نبي،
وانما نشأت حضارات ذات نزعات مادية غربية
الطابع، عليها قشرة رقيقة من المسيحية تشبه ان
تكون «نوعاً من الديكور» زين به قسطنطين
(روما) القديمة (١١) كما تزين - الحضارة
المادية الغربية الحديثة - جدرانها المادية
السبكة به ايضا.

فنقاء (رحم الحضارة) وعدم اختلاط
العناصر فيه بين اصيلة ووافدة إذأ - هو الشرط
الجوهري لضمان نمو حضارات ذات خصائص
مستقلة ولضمان اضطرادها وانبعاثها المتجدد في
التاريخ.

ولعله من المهم في هذا المجال ان نتساءل:
كيف يتحقق النقاء والصحة في رحم
الحضارة؟ وكيف يمكن سلامة عملية التكوين
الاولى للحضارة؟

ونحن نرى ان الاجابة على هذين السؤالين
مما تكمن في تلك المرحلة التي نعتقد اهميتها،
وضرورة اسبقيتها، وحمية تهديدها لكل
حضارة.

وهذه المرحلة كما يمكن البحث عنها،
وجودها، في كل شخصية مبدعة - أيضا
نستطيع ان نبحث عنها، وان نجدها كذلك في
كل حضارة فرضت نفسها على التاريخ.

ونحن نستطيع صياغة هذه المرحلة
التمهيدية الضرورية لكل قائد مبدع، ولكل
حضارة، في العبارة التالية:

طبيعة تكوين المسيحية الاساسي. ويصور
(كرين برتن) في كتابه الكبير «افكار ورجال
- قصة الفكر الغربي» هذا التشوه والغموض
في البناء الاولى والفطري في الحضارة المسيحية
فيقول:

«اننا نتساءل أولاً: هل زعم يسوع
التاريخي انه ابن الله أو انه الله ذاته؟ لقد لقي
رجال الدين المسيحي مشكلات عسيرة في
سنوات تكوين الكنيسة في إيجاد حل مرض لا
عرف فيما بعد بمشكلات المسيحية في الاناجيل
الاربعة. وهي القصص التي رواها (مثنى
ومرقس ولوقا ويوحنا) (٦) ويستطيع المرء اذا
اخذ بالتفسير التاريخي الطبيعي لمصادر (العهد
الجديد) ان يزعم ان يسوع لم يدع لنفسه
الألوهية قط، وان العبارات التي فهم منها هذا
انما رويت محرفة أو استعملت مجازاً، وان يسوع
في الواقع لم يكن يهتم بعلم الدين أو بالديانة
المنظمة حقاً، وانما كان شديد الاهتمام بحث
«اخوانه من البشر» على ان يعيشوا الحياة
البيسيطة فوق الارض، بل لقد غالى
بعضهم (٧) فقالوا: ان يسوع كان مزوراً عن
عمد دجالاً يبريء المرضى بالطبيعة، والمهم في
هذا الصدد هو انك اذا عرفت بأن مصادرنا
ناقصة وغير دقيقة لا تستطيع ان تستبعد
استبعاداً كاملاً اي تفسير لشخصية يسوع تبدو
ممكنة ومعقولة من الناحية الانسانية (٨)!!

فهكذا يصور مؤرخ ومفكر أوروبي المأسة
التي تعرض لها جنين المسيحية، وهي في
الرحم، بحيث انها - في أساسيتها - نشأت
مشوهة، ومهد هذا لليهودي (شاهول) الذي
عرفه الناس باسم (القديس بولس) ان يضيف
عناصر ومواد شاذة الى عناصر المسيحية
الاساسية (٩) كما مهد هذا للامبراطور
قسطنطين ان يشوه ما تبقى من عناصر
المسيحية، وأن يمزج بينها وبين كثير من

«ان جرثومة الحضارة الجديدة لا يمكن ان تنمو بين الفضلات العفنة التي تيمثرها حضارة سابقة في مرحلة الانهيار. وكما لا يلد الانغماس في الوحل قلبا نظيفا وعقلا مستقيما، فكذلك لا يمكن تحقيق صفاء قلبي أو عقلي وسط أوضاع متردية نفسيا وفكريا».

ولا حل الا (بالاعتكاف)(١٢) أو (الاعتزال والمراقبة) أو بناء (جدار خاص) يحمي الجرثومة الغضة من الانسحاق العاجل أو نقل امراض البيئته، أو حل بعض خصائصها، أو فقدان النمو الذاتي المستقل»..

د. عبدالحليم عويس

الهوامش

- (١) انظر شروط النهضة فصل من التكديس الى البناء.
- (٢) انظر التفسير الاسلامي للتاريخ فصل المسألة الحضارية.
- (٣) انظر آلبان ويدجيري: التاريخ وكيف يفسرونه ١١٩.
- (٤) انجيل يوحنا الاصحاح السادس عشر ١٤-٧.
- (٥) انجيل متى الاصحاح الخامس عشر ٢٤.
- (٦) نلاحظ هنا افتقاد الميحية لكتاب مقدس تلقاه المسيح نفسه، وروي عنه، وهذا أول باب من ابواب الخلل في مرحلة التكوين والنشأة لجيل الحضارة.
- (٧) من المسيحيين.
- (٨) قصة الفكر الغربي ١٧٧، ١٧٨.
- (٩) انظر هـ ج ويلز (نقلا عن فتحي رضوان: مع
- (١٠) انظر ج. م. هي: العالم البيزنطي ص ٩٢ وما بعدها.
- (١١) المرجع السابق ص ٢٨ وعرضنا هذا بخلاف كثيرا أفكار الاستاذ (مالك بني نبي) عن الحضارة المسيحية، كما يخالف منهج (أرنولد توينبي).
- (١٢) أطلق أرنولد توينبي مصطلح الاعتكاف اطلاقا عاما وعابرا في مراحل نمو الحضارة، وهو يسميه (الاعتكاف والعودة) أما نحن فنتركز على الاعتكاف في مرحلة نشأة الحضارة، ونعتبر اساس هذه المرحلة وما يليها من طوابق النمو كما استخدمه توينبي فمهمته أقل بكثير من مهمة الاعتكاف في مرحلة النشأة (انظر منح خوري: التاريخ الحضاري عند توينبي ٣٦).

أسلمة المعرفة

د. اسماعيل العاروقي

مدير المعهد الدولي للفكر الاسلامي — فيلادلفيا

ترجمة فؤاد حمودة

عبد الوارث سعيد

جامعة الكويت

١ — أعراض المشكلة :-

تقف الأمة الاسلامية اليوم في مؤخرة الأمم، فليس هناك أمة قد تعرضت في هذا القرن لمثل ما تعرضت له الأمة الاسلامية من هزائم أو من اذلال.

لقد هزم المسلمون وقتلوا وسلبت منهم أوطانهم وثرواتهم، بل وأرواحهم وآمالهم.

لقد استعمروا واستغلوا وخدعوا وحولوا عن دينهم الى أديان أخرى بالقوة أحيانا وبالرشوة وبالحدعة أحيانا أخرى. ولقد قام أعداؤهم مستعنيين بعملاءهم في الداخل والخارج، بصرفهم عن اسلامهم كي يتحولوا الى علمانيين أو الى عبيد للغرب، وكل هذا حدث فعلا في كل دولة بل وكل ركن من أركان العالم الاسلامي، ورغم أن المسلمين كانوا ضحايا الظلم والعدوان في كل ناحية الا أنهم كانوا أيضا عرضة لتشويه سمعتهم وتلويت سيرتهم أمام الأمم.

ان صفحتهم هي أسود الصفحات في عالم اليوم. ان «المسلم» تصوره وسائل الاعلام في أيامنا هذه دائما وبشكل مستمر على أنه عدواني مخرب مخادع مستغل قاس متوحش متهمد أرهابي هجبي متعصب متعبر الفكر متخلف سقيم الرأي.

ان المسلم محل الكراهية والاحتقار من قبل غير المسلمين على اختلاف ألوانهم سواء كانوا متحيزين أو متخلفين، رأسماليين أو شيوعيين، شرقيين أو غربيين، متحضرين أو متوحشين....

كما أن العالم الاسلامي في نظرهم ليس الا مكانا للصراع الداخلي والانقسامات والاضطرابات والتناقضات وهو عندهم مصدر تهديد للسلام العالمي ومكان يجمع بين الثراء الفاحش والفقر المدقع وبين المجاعات والأوبئة.

• بحث مقدم الى المؤتمر الدولي الأول عن «أسلمة المعرفة» اسلام آباد، ربيع الأول ١٤٠٢ هـ يناير ١٩٨٢ م. والبحث باللغة الانجليزية بعنوان

ISLAMIZATION OF KNOWLEDGE

آن المعالم الاسلامي في نظر الناس اليوم هو «الرجل المريض» والعالم يواد له أن يقتنع بأن دين الاسلام يقبح وراء كل تلك الشرور.

ومما يجعل هذه المزمة وهذا الاذلال وهذا التشويه الذي يلحق بالاسلام والمسلمين لا يحتمل حقا أن تعداد هذه الأمة الاسلامية يفوق الألف مليون، وأنها تملك أوسع الأراضي وأغناها وأن مواردها الكامنة سواء كانت بشرية أو مادية أو استراتيجية تفوق سواها وأن عقيدتها (الاسلام) دين متكامل صالح إيجابيا وواقعي....

وليس هناك شك في أن الداء هو في المسلمين أنفسهم وإن العلاج ينبغي أن يأتي من داخل الأمة الاسلامية، ولذا فكل اجراء لا يستهدف إيقاظ وهي المسلم ومن ثم تقويم شخصيته وإصلاح سلوكه إنما هو اجراء شكلي ظاهري لا يعتمدى الترفيع الذي لا يصل الى لب القضية.

ولما كان البلاء قد عمّ المسلمين قادة وجندا فان الإصلاح الحقيقي ينبغي أن يكون إصلاحا جذريا وشاملا... يحل حقيقة الاسلام للجمع ويثير فيهم ارادة التغيير...

ان الهدى هو في الأصل من الله ولكن هل الانسان أن يقوم بدوره ثم يكل الباقي الى الله تعالى، فنحن نعلم أن نصر الله يمنح لأولئك الذين ينصرون الله....

«ولينصروا الله من ينصروا»
(٤٠: ٢٢)

«ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم» (٧: ٤٧)

وهنا تكمن المهمة المقدسة للتربية، فليس هناك الا طريق واحد لانتقاذ الأمة الاسلامية انتقاذا حقيقيا وذلك بتربية الأمة من جديد وعلى أساس الاسلام... وعلى كل فليس أمام الأمة خيار آخر. أنه الوسيلة الوحيدة الممكنة والمتاحة، كما أنه أقل البدائل خسائر وتكاليف. ومع ذلك فان وضع التربية عند المسلمين في أسوأ حالاته رغم التوسع الهائل الذي تمّ انجازه....

ففيما يتعلق «بأسلمة» التربية (ان صح هذا التعبير) فان المؤسسات التربوية الاسلامية التقليدية لم تكن في يوم من الأيام أضعف منها اليوم.

أما المؤسسات العلمانية بمدارسها وكتلياتها وجامعاتها فلم تكن في يوم من الأيام أشد جراءة مما هي عليه الآن في الدعوة الى مبادئها اللادينية، كما أن الأغلبية الساحقة من الشباب المسلم لم تكن في يوم أشد افتتانا بهذه المبادئ والدعوات منها اليوم.

ولما كان النظام التربوي العلماني قد بدأ وفا تحت الادارة الاستعمارية، فقد احتل أبعادا هائلة ولم يلبث أن أبعد النظام الاسلامي من الساحة... ان التربية الاسلامية تعتمد في غالب الأحيان على الجهد الفردي ولا سبيل لها الى الحصول على نصيب من الاعتمادات المالية العامة وحيثما توفرت هذه الاعتمادات المالية فان مطالب العلمانية تفرض نفسها باسم التجديد والتقدمية والتطور، وهذا يؤدي عادة الى تقسيم المنهج الى شعبتين متعارضتين بل ومتناقضتين يستون الشعب الأولى «التربية الاسلامية» والثانية «التربية الحديثة» معتبرين الأزهر هو النموذج

التقليدي، فأما الشبهة الإسلامية من المنهج فتبقى على حالها دون تغيير بدعوى المحافظة والشبكات من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن العلمانية تخطط لابعاد الإسلام عن الاحتكاك بالواقع وبكل ما هو حديث حتى لا يكون خريجو المعاهد الإسلامية منافسين أو أندادا لخريجي المعاهد العلمانية، وهذا أمر قد خطط له المستعمر بكل تدبير وإحكام.

أما الذفعة الكبرى للعلمانية فقد جاءت بعد الاستقلال حيث تبنتها الدولة على أنها هي طريققتها ونخطها، فوئتحت الاعتمادات المالية العامة اليها بل وزادت علمانية على علمانيتها بدعوى الاستقلالية أو القومية... ان سيادة قوى التغريب والعلمانية وما يستتبع ذلك من بعد عن الاسلام عند المدرس وعند الطالب كل ذلك لا يزال يعمل عمله في الكليات والجامعات بكل قوة ولم يقم أحد بأى عمل يكبح جماح هذا الانحراف...

ان الوضع في الحقيقة أسوأ الآن مما كان عليه أيام الاستعمار...

فقد كانت هناك حيثئذ روح المقاومة والسعي وراء التحرر ووراء الحلق الاسلامي تفعل فعلها في نفوس غالبية الناس. أما اليوم فقد حلت محل هذه الروح روح الاستخفاف وعدم الاكتراث والبلادة وعدم الثقة في جميع القيادات وهو أمر يرجع في مظهره الى الوجود المتكررة التي تبذل ثم يتبين الناس كذبتها، كما يرجع الى القدوة السيئة لهؤلاء القادة الفاسدين الذين لا خلاق لهم...

والنتيجة لذلك كله ضياع الاتقان في كل حقل وفي كل مجال حتى أصبحت سفينة الأمة

الاسلامية تغوص في كل يوم أبعد من سابقه...

ولا توجد حكومة مسلمة ولا إدارة جامعة ولا منظمة خاصة تقوم بشيء في سبيل رفع معنويات شبابنا المنهارة وانقاذهم من هذه «التربية» التي لا تزال تسلخهم عن اسلامهم وعن اخلاقياتهم..

ان برامج الانشاءات الضخمة في الدول الغنية وما يستتبع ذلك من توسع في الطلبة والكليات والامكانيات... كلها تخدم أهداف العلمانية ولا نكاد نجد نسبة ولو قليلة من هذه الاعتمادات لتطوير مضمون التربية الإسلامية أو «تحديثها» بالمعنى الحقيقي للكلمة أو تنمية مآلى الطلاب من وعي اسلامي وملكات...

وفي كل مكان نجد أن نموذج التربية الغربي هو المهدف الذي يتسابق اليه الجميع في سرعة مذهلة..

ورغم كل الدعاوي العريضة فان المحصلة النهائية ليست في الواقع هي النموذج الغربي بل مجرد صورة مشوهة منه... ان النموذج الغربي في التربية لا يختلف عن النموذج الاسلامي — من حيث وجود تصوره معين وعزمته تدفع لتحقيقه،، وان كان التصور الاسلامي مبينا في طبيعته للتصور الغربي.

فالمباني والمكاتب والمكتبات والمعامل وفصول الدراسة والقاعات التي تسع الكثير من الطلاب والأساتذة ليست الا معدات وأدوات مادية لا تغني شيئا اذا لم يكن وراءها تصور معين، ومن طبيعة التصور أنه لا يمكن أن يستود أو يقلد وأنما الذي يستود هو الأدوات والمعدات المادية، ولهذا السبب فان المسلمين في

فعل اسلافه الذين اغترفوا من علوم قداماء
اليونان والهند وفارس ثم تمثّلوها وطبعوها
بطابع الاسلام..

بل ان كل ما حدث هو أن هذا الاستاذ
اكتفى بالنجاح والحصول على الدرجة العلمية
وبأن يحصل لدى عودته الى بلده على مركز
اجتماعي يهيء له الثروة والرفعة، ويكفيه ما
قرأه من كتب أثناء الدراسة فلم يعد لديه الآن
الوقت او الطاقة أو الدافع لكي يزيد من نطاق
معلوماته، كما أن ظروف المعيشة وظروف
العمل في بلده لا تزيده الا تشتا وبدا عن
هذا الهدف، أما طلبته فمن الطبيعي أن
يتخرجوا على يديه وهم اقل كفاة وأقل شغفا
بمهمتهم، فان المثل الأعلى الغربي بالنسبة
اليهم يتباعد ويتضاءل ويهبط المستوى تدريجيا
حتى تصبح التربية عندنا مجرد صورة مشوهة
لصورتها الأصلية في الغرب..

ان المواد والمناهج التي تدرس هي نسخ
معادة ممّا يدرس في الغرب مع خلّوها من
التصوّر الذي يشكل القوة الدافعة وراعاها في
بلادها الأصلية، وبدون هذا التصور تصبح
هذه المواد والمناهج من عوامل الضعف.. وهذه
المواد والمناهج الخالية من الروح تصبح -
بشكل لا شعوري - ذات تأثير سيء معاد
للاسلام على الطالب حيث أنها تقوم كبدايل
معادية للمناهج الاسلامية لا مجرد
عوامل تحديث..

انها تجعل من خريج جامعاتنا في العالم
الاسلامي انسانا شديد الغرور مع ضحالة
معارفه وسفاجة تفكيره..

وهكذا فان مجرد امكانية تفوّق الطالب
المسلم في هذا النظام الغربي تصبح غير واردة،

مدى قرنين من الزمان تقريبا سادت فيهما
التربية الغربية العلمانية لم يستطيعوا أن ينتجوا
شيئا يولّي في الابداع أو الامتياز ما في الغرب
- لا مدرسة ولا كلية ولا جامعة... ولا جيلا
مميّزا من العلماء والدارسين...

أن مشكلة الانخفاض في مستوى مؤسسات
علمنا الاسلامي والتي لا نجد لها حلا هي
النتيجة الحتمية لفقدان التصوّر الاسلامي..

أن البحث عن المعرفة كي يكون بحثا
أصيلا لا بد أن تكون وراءه روح تدفعه، وهذه
الروح لا يمكن أن تستمر أو تستود وأنما تتولّد
من تصوّر واضح عن الانسان والكون والحقيقة،
أي من الدين... وهذا هو الأمر الذي نفتقده
التربية الاسلامية اليوم.

ان قياداتنا بحكم طبيعتها لا يوجد لديها
التصوّر الذي لدى الرجل الغربي، كما أنها
لجهلها وخوها وعدم اهتمامها لا تتبني التصوّر
الاسلامي.. ولذا فالتربية عندنا يوجهها أقوام
غير مستنيرين، يميّون دون ثقافة حقيقية
ودون قضية..

انظر الى المثل الأعلى للمدرس في جامعاتنا
الاسلامية.. الأستاذ الحاصل على الدكتوراة
من احدى الجامعات الغربية: لقد تعلّم في
الغرب وتخرّج بمعدل متوسط أو دون المتوسط،
ولمّا كان قد حرم في السابق من وجود الدافع
الديني فان رحلته في طلب العلم لم تكن
بالطبع في سبيل الله، بل لأهداف مادية أنانية
أو في أحسن الأحوال قومية، وهو لم يحصل
كل المعارف التي كانت متاحة له في الغرب
ولم يتفوّق على اساتذته الغربيين في مجالهم، بل
ولم يهضم ما تعلّمه أو تتلّه أو أعاد تقييمه في
نطاق التصوّر الاسلامي للمعارف والحقائق كما

العواطف والأحاسيس ولكنه بالتأكيد خلو من المبادئ والأفكار المحددة، وهذه العواطف ان وجدت، سرعان ما تنهار اذا ووجهت بها يقدمه له «العلم» في مجالات التخصص على أنه «افكار» و «حقائق» وليس لديه طبعاً تصور اسلامي واضح او سلاح فعال يستطيع به أن يواجه هذه الهجمات الفكرية المتتابعة، فاذا استطاع ان يتخرج قبل ان يكون ملحداً راسخاً في الحادة أو علمانياً أو شيوعياً فسجد أن الاسلام عنده قد اصبح مجرد ارتباط عاطفي شخصي بأسرته وبيض الأفراد من حوله، اما الاسلام كمبدأ نابض بالحياة، الاسلام الذي يواجه كل مشكلة بأفضل الحلول العملية، فهؤلاء لا يدرون عنه شيئاً ، لذا سرعان ما يغسرون معركتهم الفكرية (الايديولوجية) دون قتال كما خسرها جنود المالك المصريون حينما واجهوا بسيوفهم ورماحهم جنود نابليون المزددين بالدافع الرشاش ..

إنّ التصوّر الاسلامي لا يدرس في أي مكان من العالم الاسلامي لجموع الطلاب كما يدرس التصوّر الأميركي لطلاب المدارس الثانوية في اميركا، ولا توجد جامعة في العالم الاسلامي كله تعتبر دراسة هذا التصوّر الاسلامي جزءاً أساسياً اجبارياً على جميع طلابها...

٢ - الواجب المطلوب : -

ان من محتج بأن هذا التصوّر الاسلامي يدرس في بعض الكليات الاسلامية أو بعض الأقسام العلمية يدل بقوله هذا على أنه لم يستوعب ما قلناه هنا كما أنه لا يحيط بفهم الاسلام ..

لأن مثل هذه الامكانية تتطلب ادراكاً شاملاً لجموع المعلومات في مجال معين مع قوة دافعة تحثه على ان يستوعب هذه المعلومات ثم يتخطاها ويزيد عليها .. ووجود الدافع القوي لا بد منه لتحقيق هذا الادراك الشامل، كما أن هذا الادراك الشامل لن يتحقق الا بوجود قوة دافعة مسيطرة، وهي مسألة لا يمكن ان تتولد أو تنشأ الا حين يكون صاحبها ملتزماً بقضية يؤمن بها، والقضية التي يمكن ان يؤمن بها المسلم حقيقة لا تكون سوى الاسلام. فاذا فقد المدرس المسلم الذي درس في الغرب الايمان بهذه القضية عجز عن الاستيعاب الشامل للمعلومات المتاحة فلا يستطيع هو وأضرابه كأساتنة في الجامعة ان ينجحوا أيّاً من مستلزمات التفوق لطلابهم، وأنما يقتنون في معظم الأحوال بترجمة واستنساخ ما حصلوه، وهو ضئيل ولذا فقد كتب على طلابهم ان يكون أداؤهم وانجازهم ضئيلاً كذلك ..

ان كون الأساتنة في جامعات العالم الاسلامي لا يسيطر عليهم التصوّر الاسلامي ولا تحفزهم قضية الاسلام هو بلا شك المأساة الكبرى للتربية الاسلامية ..

ان الطلاب في كل أنحاء العالم الاسلامي يدخلون الجامعات ومعرفتهم بالاسلام لا تزيد على المعلومات القليلة التي يحتمل ان يكونوا قد تلقوها في بيوتهم بالاضافة الى ما تلقوه في المدرسة الابتدائية أو الثانوية .. ومن الواضح ان هذا كله لا يخلق تصوّراً للاسلام أو احساساً بالالتزام بقضية الاسلام .. اذن فالطالب المستجد يدخل الجامعة وهو (من ناحية المفاهيم ومبادئ الايديولوجيات) كصفحة بيضاء .. قد يأتي ولديه بعض

جديد من منطلق اسلامي . ان التصور الاسلامي لن يوجد حقيقة ما لم يكن تصورا لشيء ما.. للحياة والحقيقة والكون وهذا المضمون هو هدف الدراسة في فروع المعرفة المختلفة..

ان اعادة صياغة العلوم في ضوء الاسلام هو ما نعنيه بكلمة «أسلمة» العلوم، ونعني بها اعادة صياغة المعلومات وتنسيقها واعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها وتقييم الاستنتاجات التي انتهى اليها واعادة تحديد الأهداف على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الاسلامي وتخدم اهداف الاسلام..

وللوصول الى ذلك الهدف لا بد لقضايا الاسلام الأساسية – وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة، والايمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والانسان وتسخير الكون للانسان، وعبودية الانسان لله – لا بد لهذه القضايا كلها أن تحمل محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها كيفية ادراك الحقيقة وتبويبها.. ولا بد لقيم الاسلام أيضا – وأعني بها استخدام العلم لسعادة الانسان، وتفتح ملكات الانسان دون عوائق، واعادة النظر في العلاقات القائمة بين أنواع المخلوقات بما يجسد الحكمة الالهية في خلقها، وبناء الثقافة والحضارة، وبناء منارات انسانية بارزة في العلم والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والطهر – على قيم الاسلام هذه أن تحمل محل القيم الغربية فتقوم هي بتوجيه النشاط العلمي في كل مجال...

ان هذا الواجب هو أنبل الواجبات على الاطلاق وهو أسمى تحقيق لارادة الله وهو

ان التصور الاسلامي لم يقصد به أن يكون لأهل الاختصاص فقط، كما أنه لا يعنيهم وحدهم بل هو للناس وللبشر كافة، والقصد منه أن يرفع كل من يملكه هذا التصور الى مستوى أرقى في الوجود..

ان الاسلام يستتكر كل تقسيم للبشر الى رجال دين ورجال دنيا على أنه يطالب كل الناس بمعرفة الحق والالتزام به والدعوة اليه، وهذا التصور الاسلامي مطلوب لحماية الناس جميعا من المبادئ والأفكار الزائفة المشؤومة التي تغزو عقولهم، وما لم تنهأ لكل فرد الحصانة من هذه الأمراض فتكون الأمة كلها هي الضحية.. زد على ذلك أن الاسلامي نظام عام شامل فلا بد للتصور الاسلامي الصحيح أن يتناول مظاهر النشاط الانساني جميعا سواء كان نشاطا بدنيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو ثقافيا أو روحيا.. انه ليس ديناً أخروياً فقط يقتصر على بحث أمور اللاهوت ويدع ما لقيصر لقيصر كما هو الحال في المسيحية أو البوذية، فليس هناك ما يمكن أن يعمل او يقال في أي متجر أو مصنع أو منزل أو مسرح أو حقل، ومن باب أولى في أي صف أو محل في جامعة الآ والاسلام يتعرض له ويعتبره من اختصاصه..

ان التصور الاسلامي يعتبر مبتورا مقطوع الأوصال – ومن ثم يعتبر ميتا – اذا أخذ به في كلية واحدة فقط.. ان المفروض أن يكون هو المبدأ الأول المسيطر في كل فرع من فروع المعرفة...

هذه اذن هي المهمة المطلوبة من كل رجال الفكر والقادة المسلمين، أن يعملوا على اعادة صياغة كل ميراث البشرية العلمي من

الاسلامي لا يزال خاليا من مركز علمي يتم فيه البحث والتفكير على هذا المستوى العالي، والمطلوب وجود جامعة تعتبر مركز قيادة للفكر الاسلامي تتم فيها «أسلمة» جميع فروع المعرفة كما يتم فيها تقييم كل شيء في حجرات الدراسة وفي الحلقات والبرامج الدراسية سواء للطلاب أو الخريجين.. وقبل أن يتم التعاون المشترك بين الجامعة الاسلامية في اسلام آباد وبين المعهد العالمي للفكر الاسلامي لم يكن أي معهد تربوي في العالم الاسلامي كله قد حرك اصبعاً في سبيل «أسلمة» العلوم أو في سبيل انتاج كتب دراسية اسلامية تستعملها الكليات في فروع المعرفة المختلفة أو في سبيل انتاج وسائل البحث اللازمة لانتاج هذه الكتب الدراسية..

ومع ذلك فلا زلنا نسمع في كل مكان من العالم الاسلامي عن الحاجة الى «أسلمة» التربية برجالها ومؤسساتها وكتبها الدراسية..

ولا نكاد نجد على المستوى الرسمي (حيث تكمن القدرة على اتخاذ القرارات) إلا الكلمات الجوفاء التي تصدر أماً عن الجهلاء أو عمن يريدون تضليل الجماهير..

إنّ اشق ما في الأمر هو عملية «أسلمة» العلوم وبالتحديد أسلمة فروع الدراسة المختلفة أو لعل الأفضل أن نقول انتاج كتب دراسية جامعية تعاد فيها صياغة ما يقرب من عشرين من فروع الدراسة لتتوافق مع وجهة النظر الاسلامية.. والى يومنا هذا لا نجد مسلماً قد تدبّر في هذا الشأن بما يكفي لادراك متطلباته أو تفصيل اجزائه وخطوطه التأسيسية.. إنّ كل ما فُكر فيه المصلحون عندنا في السابق هو

أساس كل فضيلة.. ان الديانات العالمية والرأسمالية الغربية والشيوعية لم تنشأ وتتطور وتحقق انجازاتها دون أن يكون وراء ذلك فكرة وقضية تنفخ الروح في المؤمنين بها وتدفعهم الى العمل، فأقل ما يجب ان يقال هنا أن على المسلمين أيضاً أن تكون لهم قضية يؤمنون بها تكون حافزاً لهم اذا أرادوا أن يتحولوا من متأثرين بالتاريخ الى مؤثرين فيه. غير أن الاسلام ليس مجرد مذهب أو مبدأ يتساوى مع هذه المذاهب التي نتحدث عنها، فهو لا يتقدم بدعواه على أساس أن ما لديه هو اعتقاد خاص به وتجربة شخصية تخص صاحبها يمكن أن يؤمن بها الانسان أو يرفضها على نحو اعتباطي. ان الاسلام دعوى منطقية ضرورية ذات خطورة وأهمية كما أن له فعاليتها على نطاق عالمي.. أنه دعوى ملزمة للبشرية، من حقه أن تعترف به البشرية وتدّعي له.. اما اعتباره دعوى منطقية فالسبيل الوحيد لمواجهة يجب أن تكون بمنطق مقابل وهو أمر ينبغي على الملتزمين بالاسلام أن يرحبوا به ثم يواجهوا الحجة بالحجة..

ان كل جزئية من جزئيات الاسلام وكل علاقة له بفرع من فروع المعرفة ينبغي ألا تقبل دون برهان مقنع.. أما بعد أن يثبت التصور الاسلامي جدارته من خلال البحث الدقيق بحيث يظهر الأمر واضحاً مجتداً لكل ذي عينين فمعندئذ لا يكون رفضه ولا مقاومته إلا نتيجة الغباء والحقده.. فأما الغباء فهو من سمات الجهلاء وفاقد العقل، وأما الحقده فهو من طبيعة العدو المتحامل، وكلاهما يشكل ما يستيه الاسلام «الجاهلية»...

إنّ ممّا يؤسف له حقاً أن العالم

احراز ما لدى الغرب من علم وقوة دون أن يكون لديهم مجرد الادراك لما بين العلوم الغربية والتصور الاسلامي من تعارض.. ان جيلنا الحالي هو أول من اكتشف هذا التعارض كما عايشناه في نطاق حياتنا الفكرية، الا أن العذاب الروحي الذي فرضه هذا التعارض على ذواتنا دفعنا الى أن نستيقظ فزعين ونحن نشر تماماً بأن الروح الاسلامي تُغتصب أمام اعيننا في جامعات العالم الاسلامي..

لهذا نهضنا نستحث العالم الاسلامي على التحفّز لمواجهة الخطر، ونسعى لأول مرة في التاريخ لاحكام خطة تكبح جاحه وتقاوم آثاره، وتدفع التربية الاسلامية من جديد في مجاريها الأصلية لكي تحقق اهدافها المقدرة..

٣ - نحو ايجاد حلّ : -

المهمة الأولى : -

ان أول شرط لازم لتحقيق المهمة هو الوعي بأبعاد المشكلة والالتزام بمعالجتها ، ولا يمكن الافتراض بأن هذا الوعي المطلوب سيتوفر لدى جميع أفراد النخبة المثقفة في العالم الاسلامي فلا بد اذن من غرسها وتعهدها حتى يشارك أكبر عدد ممكن منهم في تحقيقها..

وهذا الوعي الذي نتحدث عنه ليس حكراً على المسلمين الحاصلين على درجات الدكتوراة من جامعات الغرب، فهناك احتمال كبير أن يكون لدى الحاصلين على هذه الشهادة من جامعات اسلامية مستوى من الوعي نتيجة المواجهة بين ما لديهم وبين (الايدولوجيات) والأفكار الوافدة التي تغزو عقول المسلمين، غير ان الشرّ الوافد في الايدولوجيات والأفكار الغربية لا بد وأن يبقى بالنسبة اليهم سراً

خفياً مبهما لكونهم لم يتضلّوا في فروع الدراسة الغربية.. فقد يدركون وجود هذا الشرّ وقد يتمكّنون من قياس آثاره غير أن طبيعته وعلاقته بفروع المعرفة المختلفة لا بد وأن تغتوبهم..

ولا يمكن أيضاً أن نفترض وجود هذا الوعي الذي نتحدث عنه لدى جميع الحاصلين على شهادات الدكتوراة من الجامعات الغربية : بل، انّ معظمهم في الحقيقة يشكّلون لب المشكلة التي نسعى لحلّها..

فهم الذين يقومون دون وعي منهم بعملية تشويه (نقص) الاسلام التي تحدثنا عنها فيما سبق.. أمّا اولئك الذين أنعم الله تعالى عليهم منهم بنعمة الالتزام بالاسلام كنظرية عالمية شاملة فهم الذين يعاونون آلام الوقوف على حافة الهوة الفاصلة بين ما تعلّموه وبين ما يؤمنون به..

انهم الشهود الاحياء على الجرائم الفكرية والروحانية التي تقترف على الدوام ضد روح الاسلام وضد التصور الاسلامي..

اذن فالمهمة الأولى هي تجلية هذا الوعي وتقويته، وهذا أمر يمكن انجازه باتّباع الخطوات التالية : -

الخطوة الأولى : تقسيم فروع الدراسة : -

ان «فروع الدراسة على الوضع الذي هي عليه الآن في أحسن حالاتها تطوّرت في الغرب تحتاج الى، أن تقسم الى أبواب وقواعد ومناهج ومسائل ومباضيع، وهذا التقسيم يجب أن يعكس محتويات كتاب دراسي ممتاز يتناول مناهج هذا الفرع ومجالاته، أو بمعنى آخر محتوى مقرر في الفرع يتوجب على طلاب

الانضباط عند المتخصصين من ناحية أخرى فان من الضروري للباحثين المسلمين في هذا الفرع الدراسي أن يتحسوا القضية من أساسها ويتفقا معا على الهدف من جهودهم في «أسلمته» من حيث طبيعته وتاريخه وسماته وحدوده..

كذلك يجب أن تذيل تلك البحوث الشاملة لكل فرع دراسي بتعريف بأهم الكتب والمراجع في هذا الشأن بحيث يشمل كل الكتب والمقالات التي يعتمد عليها هذا الفرع والتي لا بد منها لمن يريد التفوق فيه وذلك بشكل مبّوب ومنظم...

الخطوة الثالثة: بيان واقع الفرع الدراسي:-

عند الانتهاء من الخطوتين السابقتين يجب أن يتم تحليل نقدي من وجهة نظر الاسلام لواقع الفرع الدراسي في أرقى حالات تطوره، كما يجب التعرف على العوامل التفصيلية التي أدت بهذا الفرع في تطوره التاريخي الى ما هو عليه وكشف أمرها، ان منهجية هذا الفرع الدراسي - أي معطياته ومعضلاته - ثم تقسيم هذا كله وتبويبه وبيان ما يعتبر نظرية له ، وإبراز قواعده الأساسية التي تبحث في ضوئها مشكلاته، كل ذلك يجب أن يخضع للتحليل والاختبار بغية اختزالها ومعرفة ما بها من ملامحة ومعقولة وتوافق مع وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة.. كذلك يجب تحليل مشاكل الفرع الدراسي الكبرى وأفكاره الرئيسية كي نصل الى مسلماته وأهميتها وعلاقتها بالتصور الأساسي للفرع..

ان الهدف النهائي للفرع ينبغي أن يكون على علاقة وثيقة بمنهجيته وبأهدافه الأولى..

الدراسات العليا أن يكونوا قد درسوه واستوعبوه.. ولا يكفي أن يصاغ هذا التقسيم في تعابير اصطلاحية أو عناوين أبواب وفصول، بل لا بد وأن تصاغ على شكل جبل توضح ما تعنيه التعابير الاصطلاحية وتفتّر الأبواب والقواعد والمسائل والمواضيع الكلية لهذا الفرع الدراسي في شكله الغربي الأكمل...

الخطوة الثانية : نظرة شاملة على فروع

الدراسة :-

لا بد من نظرة شاملة تلقى على كل فرع من فروع الدراسة ومقالات تكتب حوله تستجلي الخطوط المريضة عن أصل نشأته وتطوره التاريخي ونمو منهجه واتساع مجاله والاسهامات الأساسية التي قام بها حاملوه..

ان من أهداف هذه الخطوة التأكد من أن المسلمين قد استوعبوا تماما هذا الفرع من الدراسة ومراحل تطوره في الغرب.. ان هذه النظرة الشاملة اذا اصبحت واضحة وضوحا كافيا وأضيفت اليها التعليقات والخواشي الكافية، بالإضافة الى التقسيم الذي تحدّثنا عنه في الخطوة الأولى، سوف تشكّل اداة جاهزة للبحث العلمي بالنسبة لأولئك الباحثين المسلمين الذين لديهم ما يضيفونه الى هذا الفرع الدراسي دون أن يكونوا من أهل التخصص فيه..

اما بالنسبة للمتخصصين فان هذه النظرة الشاملة سوف تشكّل اساسا لفهم عام لهذا الفرع الذي ينتظر منهم أن يصيغوه بصيغة الاسلام.. ولما كانت فروع الدراسة في الغرب قد اصبحت الآن متعددة الجوانب بسبب الثورة العلمية الحديثة من ناحية وبسبب ضعف

فهل حقق الفرع ما تصوره وهدف اليه منشوؤه ؟ وهل أدرك حقيقة دوره في الخطة العامة للبحث عن العلم أي تطلع الانسان الى المعرفة ؟ وهل حقق ما ترجوه البشرية منه كجزء من ضالتها المنشودة ؟ هل حقق النماذج الربانية للخلق التي قصد أن يحققها لأجل التفهم والتاريخ ؟ هل نجح في أن يرسي للفهم وللناريخ نماذج الخلق الرائعة التي قصد أن يحققها ؟

المهمة الثانية : —

ان الخطوات الثلاث السابقة تعني وضع المشكلة أمام المفكر المسلم وتلخص له في مجموعها ما مر به الفرع الدراسي من تطورات غابت عن المسلمين في فترة سباتهم .. كما يفترض فيها أن تدلّه بأكبر قدر ممكن من الثقة، على طبيعة فروع المعرفة الحديثة ومناهجها المكونة لها وقواعدها ومعضلاتها وأهدافها والآمال المرجوة فيها وما أنجزته وما عجزت عنه، كما يفترض فيها أن تهيء الأرضية الصالحة للمهمة التالية وهي المهمة التي يراد بها إيجاد الرابطة بين الفرع الدراسي وبين التراث الاسلامي ..

ولا بد هنا من طرح ثلاثة أسئلة رئيسية وإيجاد الجواب عليها ..

أولها : ما هو الدور الذي ساهم به تراثنا الاسلامي العلمي، ابتداء من القرآن الكريم الى العلماء المحدثين في المجموع الكلي للمسائل التي يشملها فرع الدراسة المعنى ..

والثاني : من أي ناحية تعتبر مساهمة تراثنا الاسلامي متناقضة أو متوافقة مع انجازات فرع الدراسة المذكور وأين استطاع هذا التراث أن

يحقق متطلبات الفرع وبجمله، وأين غفط تلك المتطلبات وأين قصر عنها ..

أما السؤال الثالث فهو : ان عرفنا المجالات أو الموضوعات التي لم يقدم فيها تراثنا الاسلامي شيئا يذكر ففي أي ناحية تبذل الجهود الاسلامية منذ اليوم لكي تسد هذا الفراغ وتزيل هذا التناقض أو تعيد صياغة الشكل وتوسع مجال الرؤية ...

وهذه هي الموضوعات التي يمكن أن نحاول علاجها في الخطوات الثلاث التالية على التوالي ..

الخطوة الرابعة: تراث الاسلام وملاءمته :—

علينا، قبل القيام بأي دراسة مفصلة عن علاقة الاسلام بهذا التخصص، أن نكشف ما يضمه تراث الاسلام مما له علاقة به ..

ان تراث سلفنا يجب أن يظل دائما نقطة الانطلاق في تحديد هذه العلاقة. وسوف تكون «أسلمتنا» لهذا العلم فقيرة جدا ان لم نأخذ التراث في الاعتبار ولم نستفيع بنظرات السلف النافذة ..

غير أن من التهور أن نظن أن مساهمة التراث في هذا العلم جاهزة للباحثين المحدثين ليصلوا اليها ويقرأوها ويفهموها .. فالحق أن الباحث الحديث ليس مؤهلا حتى للبحث في التراث عن مساهمات الاسلام في هذا العلم .. والسبب هو أن تصنيفات العلم، وأحيانا مجرد اسمه، ليست معروفة في التراث بصفتها هذه .. وكثيرا ما ينتهي العالم الحديث بالهزيمة أمام استغراق التراث عليه ... مما يفريه بأن يتوقف في يأس عن البحث مصدرا حكمه بأن التراث لم يحوشيا عن موضوع الدراسة، مع أن الحقيقة أنه هو لا عهد له بالتصنيفات

التراثية التي تدرج تحتها أمثال تلك المواد المناسبة بهذا الموضوع.. ان التراث — ولا شك — مفتوح أمام أولئك الذين جعلوا دراسته مجالاً لتخصصهم ومشكلة عمرهم، وأمثال هؤلاء هم الذين يستشارون ليمتدوا الكتب والنصوص التي تتضمن ما يتصل بهذا العلم.. يجب أن يجتهد هؤلاء ليستخلصوا من التراث مساهماته الرئيسية المتعلقة بمختلف الجياديين التي يتناولها هذا الميدان..

من ناحية أخرى، نجد أن أساتذة التراث الإسلامي — على الرغم من خبرتهم به — ليسوا على إلف بالموضوعات والمشاكل والأفكار الأساسية للعلوم الحديثة..

ان الباحثين المحدثين ليسوا في حاجة الى كل ما تضمنه التراث متصلاً بموضوع محدد تحديداً عاماً. ان ذلك سيكون ترفاً لا مبرر له وتبديداً لطاقات ثمينة.. ومن ثم، فمن الضروري أن نعرفهم بما نحتاج، ثم نتركهم ينطلقون الى التراث في حرية ليستملوا منه ما هو ملائم. لهذا، فإن ما تشره المخطوطتان الأولى والثانية سوف يخدم هذه الغاية، إذ يعرف أولئك الخبراء بفروع الدراسة الحديثة، ويمتد بهم بقياس للمصاحفية يستخدمونه في تنقيباتهم، ولهذا كانت المخطوطتان الأولى والثانية ضرورتين للخطوة الرابعة ويجب أن تسبقاها.. أما الخطوة الرابعة فهي في الحق ذات قيمة لا تقدر بالنسبة للباحثين الذين يقومون بالخطوة الثالثة.. كما أن الخطوة الثالثة في المقابل ذات قيمة مماثلة لمن يعالجون الخطوة الرابعة.. هذه الخطوة تتضمن إعداد عدة مجلدات تضم مختارات من القراءات المنتقاة من التراث والمتصلة بكل من فروع الدراسة الحديثة، مرتبة

طبقاً للتصنيفات الخاصة بكل فرع.. هذه المختارات سوف تضع أمام العالم المسلم الحديث طريقاً مهيأة الى التراث في مجال تخصصه..

انها ستتقدم له، في منهج موضوعي مألوف له، أفضل ما ساهم به التراث في مجموعة القضايا التي تشكل الموضوعات الرئيسية لدراسته التخصصية.. وما دام التخصص الحديث المسلم لا يمتلك الوقت ولا الخبرة للوصول بنفسه الى التراث (فهو في معظم الأحوال لا يعرف حتى لغة التراث) فليس من الممكن أن تنوّر له الدراسة بالتراث — بل السيطرة علي — بغير هذه المختارات..

الخطوة الخامسة: نقد مساهمات التراث :-

يجب ألا يغيب عن ذهننا، ونحن نتناول أي أمر من تراث الاسلام، أن هذا التراث في جلته مستمد من الوحي ومبني عليه.. انا نعتبر «الوحي» نظاماً شاملاً — بل كاملاً — من الحقائق والقيم أنزله الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم وفي سنة نبيه الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم وتكفل بحفظه.. فليس التراث نسخة من الوحي، لكنه يشتمل عليه (كنقطة انطلاق) بالإضافة الى مجمل تاريخ المعرفة والثقافة وجميع الانجازات على كل جبهات الجهد الانساني وعلى امتداد الحضارات التي اتصل بها المسلمون عبر القرون.

ولئن كان الوحي غير قابل للنقد، فليس كذلك فهم المسلمين له ولا مجمل المعرفة الانسانية المنبثقة عنه أو المعتمدة عليه.. ان هذا العنصر البشري في التراث هو الذي يحتاج الى التنقيح.. وان حكمة التراث، وأعني بها فهمنا نحن له، وما ينبغي على ذلك من

التفاعلة مع سواها من المظاهر والآثار المتصلة بمشاكل الأمة، لتطلب مسحا علميا وتحليلا نقديا. ان من الواجب أن يوجه ما في التخصص العلمي من حكمة ليحدث أثره في مشاكل الأمة، أعني، أن تمكن المسلمين من أن يفهموا هذه المشاكل فهما صحيحا، وأن يحددوا بدقة أثرها على حياة الأمة وأن تبين بالتحديد تأثيراتها على قضية الاسلام في العالم ..

وليس لمسلم من أهل التخصص أن يتابع تخصصه العلمي لمجرد الترف العلمي الخالص المنعزل في برج عاجي ، وكأنما هو في منزل عن واقع حياة الأمة وعن آمالها وطموحاتها .. ودعأونا الى الله أن يمنحنا «علما نافعا» يجب أن يطبق على ما نلتزم به من أعمال وذلك بأن نوجه أنظارنا في قوة نحو مشاكلنا القائمة .. وفوق هذا كله تأتني مشكلة التخصصات العلمية ومؤسساتنا التعليمية، أي ما فيها من اصرار على البعد عن الاسلام في مواجهة التقدم الذي نعيشه في مجالات ارجاعها الى الصيغة الاسلامية وفي الوقت ذاته يجب أن نكرس اهتماماتنا للمشاكل الرئيسية التي تؤثر على مشاكل الأمة «السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية والاخلاقية والروحية، بل ومشاكل الأمة» في كل ميدان من ميادين الجهد الانساني ..

المهمة الثالثة : —

بعد فهم التخصصات الحديثة والتمكن منها. وفهم التراث الاسلامي، وتقدير جوانب القوة والضعف فيهما، وبعد أن تُشخص و تُقَدَّر المشاكل التي تواجه «الأمة» في مسيرتها التاريخية باعتبار أبنائها «خلفاء الله في

ملاءمته لمختلف مشاكل عصرنا، يجب أن تخضع للنقد المنطلق من حاجة المسلمين في الوقت الحاضر ومن متطلبات المعرفة الحديثة التي يمثلها فرع التخصص .. فإذا وجد أن التراث غير ملائم أو غير مصيب، فعلى أن نصححه بجهودنا الحاضرة .. أما ان كان ملائما فلنعمل لزيده من التطور والبلورة الخلاقة من أجل المستقبل .. وعلى كل حال، فليس هناك اليوم موقع اسلامي قابل للتطبيق والنمو وليست له علاقة بتراث الاسلام .. وللقيام بهذا يجب أن نعرف جوانب القوة والضعف في التراث، وأن نتخذ لهذا الموقع الاسلامي صيغة مسامية للتراث بدلا من الانفصال عنه انفصالا جذريا ..

لهذا ، فإن مهمة تقدير قيمة ما ساهم به التراث الاسلامي في كل من ميادين النشاط الانساني تقع وجوبا على عاتق الخبراء في هذا النشاط ، فهم المرشدون الى تحديد حاجة المسلمين في ذلك الميدان وهم المتمكنون من العلم الحديث الذي يدرس هذا النشاط .. ومن المؤكد أنهم في حاجة الى مساعدة خبراء التراث حتى نضمن أعلى مستوى ممكن من الكفاءة والصواب في فهم التراث ..

الخطوة السادسة : تحديد أهم مشاكل الأمة :—

تواجه الأمة اليوم، وقد انتبهت من رقادها، مشاكل هائلة على كل الجبهات. ان مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهي مشاكل مستعصية بكل المقاييس، ليست سوى الأجزاء اليسيرة الظاهرة من مرضها الكامن في ناحيتي الفكر والأخلاق. وان المشكلة رمتها أو مجموعة الأسباب والمظاهر

الأرض» و «الشهادة على الناس» في التاريخ الانساني، بعد انجاز هذا كله يصبح الوضع معذاً أمام العقل المسلم ليقوم بقرنته الخلاقة، يجب أن تفتح طريق جديدة للقرن الخامس عشر ليصبح «قرن الاسلام» ولا بد من إيجاد «تركيبية» تجمع بين التراث الاسلامي والتخصصات المعاصرة وتنطى فجوة التخلف التي عانىها عدة قرون.. لا بد للتراث المعلمي الاسلامي أن يسير المنجزات الحديثة على الدوام ويدفع بحدود المعارف والعلوم الى آفاق أبعد مما تصوّرت التخصصات الحديثة كما أن على هذه التركيبية المبدعة أن تحافظ على صلتها الوثيقة بواقع الأمة الاسلامية وذلك بأن تعكف على مشكلاتها التي تمّ تحديدها وتحليلها..

ان عليها حقاً ان تهىء الحلول الفعالة لهذه المشكلات بالاضافة الى معالجة المشكلات المتجددة في طريق تحقيق الآمال الاسلامية.. فما هي حقيقة هذه الآمال في كل ناحية من نواحي الحياة الانسانية وكيف تدفع هذه «التركيبية» الجديدة الأمة الى الأمام في طريق تحقيق هذه الآمال. هذا هو الموضوع الذي نعالجه في الخطوات التالية..

الخطوة السابعة : الخيارات المبدعة : -

إذا اتضح للمسلم ما هنالك من علاقة وترباط بين التراث الاسلامي وبين موضوع معين أو مشكلة معينة وبيّنت له السمات المميزة للمسألة ذات الصلة بالموضوع، فأى خيارات يحلّ للمسلم سلوكها؟ لا بد أننا سنجد في كل حالة مجموعة ضخمة من الخيارات المتاحة تقترب من المثل الاسلامي الأعلى أو تباعد عنه وتؤثر تأثيراً فعالاً أو

ضعيفاً، وتدفع أو تعوق الحركة نحو غايات الاسلام العليا..

فأى هذه الخيارات يكون ممكناً أو ضرورياً لا مفرّ منه ، مرغوباً فيه أو شرعياً ؟ وأي المعايير يمكن أن تتخذ للتحقق من وثاقة الصلة بين الاسلام (بشريعته وأخلاقياته وثقافته وروحه) وبين المشكلة المعروضة ؟ وما هي الوسائل التي يمكن أن تقاس بها فعالية الحلول المقترحة ؟ وما هي القواعد التي يمكن على أساسها توضيح مساهمة هذه التركيبية الخلاقة واختبارها وتقييمها ؟ وضبط وتقييم التعديلات والتصويبات التي ادخلت لبيان تطورها وكفاءتها .

ان مشاكل الأمة الاسلامية عديدة ولن تتمكن من حلّها خبرة الغرب ولا خبرة المستغربين من المسلمين الذين لا يكادون يعرفون من الاسلام الا اسمه ..

ان الحاجة ماسة وملحة الى تحريك العقول الملتزمة بالاسلام من أهل التخصصات الحديثة في الأمة وتكليفها ببحث هذه المشكلات..

الخطوة الثامنة : اعداد الكتب الدراسية للتخصصات المختلفة :-

انّ العقول الملتزمة بالاسلام لن يصل اصحابها بطبيعة الحال الى نفس الحلول لكل مشكلة كما لن يتفقوا على نفس الخيارات المعينة ليحددوا بها طبيعة الصلة بين الاسلام وبين كيان امتنا الاسلامية في حاضرها ومستقبلها ..

ان مثل هذا التنوع والاختلاف لن يكون شيئاً غير مرغوب فيه بل على العكس من ذلك سيكون أمراً مطلوباً مستحباً للغاية .. اننا

نحتاج الى العشرات من التحليلات النقدية المتنوعة من قبل الملتزمين بالاسلام من أهل الدراسات التخصصية الحديثة بهدف اثراء وعي الامة الاسلامية بأمانيتها وأهدافها.. بل ان أمننا في الحقيقة لا يمكن أن يقال عنها انها استرذت فاعلية القرون الهجرية الأولى ونشاطها ما لم يصبح الاسلام نفسه بالنسبة للمسلمين كمرجل يمر ويتدفق بالأفكار الجديدة التي تجسد سنن الله في الكون، ونبع دائم للخيارات الخلقية المبدعة التي تجسد فيها القيم والأوامر الالهية المثلة في التاريخ ..

ان الكتاب الدراسي المطلوب كتابته لتخصص معين في كلية أو جامعة ينبغي أن يصدر عن امتلاء مثل هذه البصيرة النافذة في مفهوم الاسلام ومثل هذه الخيارات المبدعة لتحقيق هذا المفهوم، لذا ينبغي للمقالات التي تشمل الابداعات العلمية الفردية في أي فرع كان أو موضوع أو مشكلة أن تكثر وتتجمع حتى نهى خلفية تصويرية او مجالا لكل ما هو متعلق بالموضوع يمكن للتصور الاسلامي للتخصص المطلوب أن ينبع منه..

ان «اسلمة» التخصص العلمي لا تتم بمجرد وجود كتاب دراسي واحد مهما كان موافقا تماما للاشترطات السابقة بل لا بد من عشرات الكتب الدراسية لتنمية القدرة الذهنية للعقول السليمة.. وقبل كل شيء فهناك حاجة ملحة الى كتب عديدة تغطي الحاجات التربوية للمستويات الجامعية المختلفة (بدءا من مستوى الطالب المستجد الى مستوى الخريج) وهناك كتب اخرى مطلوبة لاشباع حاجات المسلمين اللاهودة ولبهرة التصور الاسلامي اللاهودود أيضا، الا أن مراعاة

الأولويات تفرض علينا أن نكرس جهودنا في البداية لانتاج كتاب دراسي قياسي لكل تخصص علمي يحدد فيه بوضوح علاقة التصور الاسلامي بهذا التخصص ويستعمل كدليل عام تسير على نهجه العقول الاسلامية في المستقبل..

واعتقد أنه لا حاجة الى القول بأن أية محاولة لتجمل انتاج الكتاب الدراسي الجامعي بتخطي الخطوات السابقة لا يمكن أن ينتج عنها الا شيء هزيل..

لقد أوصانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا عملنا عملا أن نتقنه .. ان الكتاب الدراسي الجامعي هو في الحقيقة الهدف النهائي لسلسلة الاجراءات الطويلة التي تتم بها عملية «اسلمة» التخصصات العلمية.. أنه العمل الذي ينتج البحوث الطويلة في الخطوات السابقة..

الخطوة التاسعة : نشر نتائج «أسلمة العلوم»:-

ولو تم انتاج كل هذه الأعمال من قبل الأساتذة المسلمين ثم بقيت محزونة في حدود ملكيتهم الشخصية لكان عملا تافها مهما بلغ من عظمتة، كما أنه سيكون أمرا محزنا حقا لو بقيت في نطاق دائرة محدودة من معارف المؤلفين وأصدقائهم، أو لا يستفح بها الا المؤسسات التربوية في دولتهم أو الدول المجاورة وحدها.. ان كل انجاز يتم لوجه الله تعالى هو ملك للامة الاسلامية كلها ولن يبارك الله في هذا الانجاز ويتقبله الا اذا كان متاحا ومهيأ لأكبر عدد من خلقه.. ومع ان المسلم يمكن بل ومن حقّه أن يكافأ ماديا على جهوده الفكرية، الا أن الفكر في الاسلام ينبغي أن

واقما نقصد أنه بالنسبة لعالم ملتزم بالتصور الاسلامي وقد ابتغى بعمله وجه الله لا يمكن أن تكون هناك مكافأة أعظم من أن يتمكن من غرس هذا التصور في عقل انسان آخر وقلبه ولا أكبر من أن يقبضي هذا التصور في وعي مسلم آخر..

المهمة الرابعة : -

يجب أن تعقد سلسلة من المؤتمرات بين الاختصاصيين في المجالات ذات العلاقة وتكون مصممة لحل المشكلات التي تتجاوز نطاق التخصص الواحد..

ومعظم مشكلات « الأمة » من هذا النوع الذي يحتاج الى كافة الأضواء التي يمكن للتخصصات العديدة أن تلقيها عليه في وقت واحد.. كذلك، يجب عقد سلسلة أخرى من المؤتمرات بين الباحثين الاختصاصيين في مختلف الجوانب أو المجالات داخل التخصص الواحد، وذلك ليعاون كل منهم الآخر في الجوانب الذي يخصه..

المهمة الخامسة :-

يصبح من الضروري، بعد اعداد الكتاب الدراسي والمواد السابقة عليه في الخطوات من الأولى الى السابعة، أن يدرّب أعضاء الهيئة التدريسية على كيفية استخدامه. فتيسر للخبراء الذين أعدوا هذه الكتب فرصة أن يلتقوا بالهيئة التدريسية وأن يناقشوا معهم ما يفترض أن يكون موجودا سلفا وما لم يلقوا عليه الضوء من الآثار المتوقعة للنظريات والمبادئ والحلول التي ضمنتها مقالاتهم وكتبهم.. أضف الى هذا أن مثل هذه اللقاءات سوف تستكشف القضايا التدريسية المتعلقة بتقديم المواد العلمية، وبذلك يساعدون القائمين بالتدريس على أن يصلوا الى الهدف النهائي بكفاءة..

يشجع ولا يحتكره صاحبه سميا وراء الريح المادي.. ان معنى كون العمل لوجه الله تعالى يفرض على صاحبه ان يجعله متاحا لكل من يرغب في أن يفيد منه وينقل ما فيه من علم بأي وسيلة كانت..

أنصف الى هذا أن مثل هذا العمل الفكري الذي يأتي كنتيجة للخطوات التي ذكرناها إنما يقصد به أن يحقق اليقظة والتتبع والشراء الفكري لا لمسلمي العالم فقط بل للناس كافة فهؤلاء هم القراء أو قل « المستهلكون » لهذه السلعة. وعلى كل فان هذا العمل الفكري لكونه اسلاميا ويتم انجازه لوجه الله تعالى ويحمل في طياته التصور الاسلامي الحق لا يتوقع منه أن يكون لمجرد البلاغ والاعبار. ان وعي الانسانية كلها يمكن، في حالة اتبلاج التصور الاسلامي الحق، أن يفقد توازنه القديم وموج بالحركة مولدا طاقات جديدة لم تعرفها البشرية من قبل..

لهذا فان على « المعهد العالمي للفكر الاسلامي » أن يعمل على جعل الكتب والاعمال الناتجة عن الخطوات التي ذكرناها تحت يد كل أكاديمي جامعي مسلم دون مقابل، ويجب أن يعتبر ما يقدم لهذا الاكاديمي سواء كان مقالا أو بحثا أو كتابا أو كراسة أو مختارات أو مقتطفات أو ... كدعوة شخصية له كي يساهم في هذا المشروع ويصبح هو بدوره نتيجة امتلاكه لهذا الانتاج العلمي، « منشجا » لما هو أفضل.. كما أن وضع الانتاج العلمي للمعهد تحت تصرف كل الاكاديميين المسلمين هو أعظم مكافأة يمكن أن تقدم الى المؤلف السلم في عالمنا هذا.. وليس معنى هذا أن نستبعد المكافأة المادية للمؤلف،

حول أسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ

د . عماد الدين خليل

المنهج الحضاري — الموصل

(١)

— العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطالية الأفلاطونية» (٢). ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الأستاذ في جامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون «إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن» (٣)!! وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندونك Vonwessendonk يقول أن ابن خلدون «تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه — كذلك من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة» (٤)

انه إذاً لتحذ ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتم الرد عليه ... سبل من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن

ما أكثر ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات، في الشرق والغرب، طيلة القرنين الأخيرين، حتى أن هذه الكتابات تشكل اليوم، بحق، مكتبة غنية تزداد امتلاء يوماً بعد يوم ولكننا بتصفح فهرس هذه المكتبة، بل بتصفح كل كتاب أو بحث مما تتضمنه، لا نكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون. فبينما أثبتت بحثاً النواحي الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية، (١) لم نل المسألة الدينية أي اهتمام يذكر، على عمقها واتساعها في المقدمة، وهي ارتباطها بهذه الجوانب آتفة الذكر جميعاً.

أكثر من ذلك، أن أحد الباحثين الغربيين وهو دي بوير T. J. De Boer (الهولندي) يذكر «أن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون

شخصيتها، عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه.

ولئن كان ابن خلدون غير ملم تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية بسبب من جدة هذا العلم : تفسير التاريخ ، يومذاك ، وعدم اتسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول .. فإنه كان — من جهة أخرى — على الملم تام بمعطيات كتاب الله في حقل التاريخ والاجتماع ، وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمنها .. وها هنا ، على مستوى الموضوع ، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها ، والتزاماً بها في الوقت نفسه .

(٢)

إن الدراسة التي يجدها القارئ بين يديه هي جانب من محاولة متواضعة للرد على ذلك (التحدي) ذي الطرفين .

عدت الى المقدمة مرة أخرى ومرتين وثلاثاً وكنت قد مارست تدريسها لطلبة قسم التاريخ في كلية الآداب ، سنوات عديدة ، ضمن موضوع (مناهج البحث وفلسفة التاريخ) وأخذت تتكشف لي يوماً بعد يوم ، المادة البنائية الغنية التي تعطي الدليل العلمي القاطع على أن ابن خلدون لم يكن البتة كما قال دي بوير «غير متأثر بالدين في آرائه العلمية» ، فسترى بعد قليل حجم التأثير الديني في مقدمته ، كما لم يكن البتة ، كما قال ناتا نيل شمت «يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، وإنما ليحمل قارئه على أنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن» ، وسنرى عما

خلدون ، وحشد من الشهادات ، تلك تناذج منها ، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً .. بل اننا لو توغلنا في قراءة الكثير من تلك الأبحاث لرأيناها ، بسبب من تشنجها المنهجي أو المذهبي ، وجزئية رؤيتها ونسبيتها ، تسعى لاختراع ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها ، وبنى قدراته ونزعته في امدائها ، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئاً وما خطرت له على بال .. وان بعضاً من هذه الأبحاث في أقصى حدتها ، جعلته مفسراً مادياً للتاريخ لا بحسب للمؤثرات اللامادية : غيبية وروحية ، أيما حساب ، بينما صوته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً Secularism على الطريقة الغربية ، يؤمن بالدين .. نعم .. ولكنه لا يقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلا لاما .

انه انفصام غريب بين الرجل وبيته ، ذلك الذي سمعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة ، المسترصة حيناً ، وبالقسر المشنج حيناً آخر ..

ويسبق ابن خلدون ، رغم هذا كله ، ابن الإسلام ، وليد البيئة الإسلامية الشرعية ، ونبقى مقدمته ، على مستوى الفكر ومستوى الحياة ، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة .. ومن وراء هذا وذاك يبقى كتاب الله سبحانه وسنة رسوله عليه السلام المؤثران الأبديان اللذان يصوغان البيئات ويعتقان الرجال .. كما تبقى مسألة الانفصام الموهوم تلك ، كإسقاط الأجنة من أرحامها التي تؤويها وتغذيها وتكون

والجغرافية والسياسية والادارية والثقافية فإنه
ولا ريب فصح مجالا للبعد الديني..
مجالا واسعا..

انه حتى المسائل الاجتماعية، تبدو لذي
النظرة السطحية، متقطعة، مبثرة، هنا
وهناك، ولكن جمعها وتحيصها ومقارنتنا تقود
الباحث الى تكوين تصور واضح عن رؤية ابن
خلدون لهذه المسألة.. وهذا يمكن أن ينسحب
على المسألة الدينية أو أي من المسائل التي
عالجها.. ان تقسيم مقدمته الى أبواب وقصود
ومقاطع صغيرة حتم عليه هذا الذي يبدو للوهلة
الأولى تقطعا وإقحاما..

وليست معطيات ابن خلدون أفكارا
مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تتنازع
بطبيعتها التركيبية فما يقدر أحد على تبين دور
(العصبية) في بناء الدول تبين دور الدين
مثلا، وبالعكس.. ان الرجل يرفض التفسير
(الواحدي) للتاريخ، التفسير الذي يتشجع على
عامل واحد فحسب، يسعى من خلاله لاحتواء
الوقائع التاريخية كلها ويطرد من (الحضرة)
سائر العوامل الأخرى.. كما فعلت، وتفعل
اليوم، الكثير من المذاهب الوضعية في
تفسير التاريخ..

إن ابن خلدون يبحر الطريق الآخر: الرؤية
الشمولية للتاريخ، وتلك بحق — ميزة من أهم
مميزات مقدمته، انه يسلط الأضواء على
الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب
دورها، بشكل أو آخر، في بنية وحيوية
الواقعة التاريخية.. انه يقلب هذه الواقعة
ليشاهدها عن كتب من خلف الزوايا، ولهذا
نجدته يعالج الموضوع الواحد — أحيانا — أكثر
من مرة، ويعود اليه في أكثر من فصل أو

قريب مدى الارتباط العضوي بين الآيات التي
يستشهد بها وبين حيوية الوقائع التاريخية
كما انه لا يأتي بالنص القرآني تلقا لقرائه
وإنما انبثاقا عن رؤية عقيدية عميقة الجذور في
فكره ونفسه.. كما أننا سنضع أيدينا على
أكثر من دليل في تضاد كامل مع ما قاله
فيسندنك من أن ابن خلدون «تحرر من
التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة
والإدارة وغيرها»، وسنجد ابن خلدون ينطلق
من هذه التقاليد المرنة، الحرة، في أساس
تركيبها، لمعالجة شئون الدولة والإدارة وغيرها،
وأن ليس التيسر المزعوم في هذه التقاليد سوى
افراز مرضي يقذف به أناس لتوهمهم المذهبية
النصرانية أولا والوضعية بأغواطها المختلفة
ثانيا..

تكشفت لي المادة البنائية الغنية فجعلتها
قدر الطاقة وأقمت منها دراسة مطولة هذا
جانب منها فحسب.

(٣)

وللهولة الأولى يبدو للذين يرون على مقدمة
ابن خلدون مسرعين أو وهم يحملون تصميما
ذهنيا مسبقا على إخضاعها لتصورهم، أن
حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل
التي عالجها إنما هي مسألة عرضية، تأتي
متقطعة متعجئة هنا وهناك.. إلا أن النظرة
المتجردة، المتعمقة في معطيات ابن خلدون
ومنهجها تقودنا الى شيء نقيض لهذا تماما: ان
أطروحاته عن الدين هي جزء أساسي من رؤيته
الشاملة للحركة التاريخية، وأنه يعود إليه من
كافة الزوايا وعبر مختلف الاتجاهات، من أجل
أن يستكمل بنية تفسيره التاريخي الذي ان
كان قد حدثنا عن أبعاده الاجتماعية

باب .. وهذا أمر طبيعي يتساوى مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدة والتسطيح .

(٤)

ومن أجل ألا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب ان نعترف مقدما بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صوابا سواء على مستوى المقدمة كلها أو على مستوى البعد الديني فيها .. فما اكثرت الاخطاء التي تضمنتها مقدمته، وما اكثرت الثغرات التي يمكن للنقد أن يتسرب منها الى قلب المقدمة .

ان رفع الرجل الى منزلة اكبر من منزلته الحقيقية، والاعتقاد بأنه لم يخطيء أو ينحرف عن الجادة منهجا أو موضوعا .. هو الضلال بعينه، لانه ما من فكر بشري، سواء استمد من مصادر دينية أم وضعية الا وهو معرض للخطأ والصواب وذلك هو التحدي الذي يدفع الفكر البشري دائما الى الحركة والا يستسلم للسكون .

ان مقولة توينبي عن سلفه المسلم في دراسته للتاريخ أمر جدير بأن يبعث الاحترام في نفوسنا للرجلين معا «ان ابن خلدون - يقول توينبي - قد اهتم وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب اعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد» .. ولكن لا توينبي ولا ابن خلدون قد خطر في باله يوما ما أن بمقدور عقل بشري تقديم (انجاز) كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .. ذلك شأن معطيات الله سبحانه لا معطيات خلقه .

والحق أن كثيرا ممن درسوا ابن خلدون

اتخذوا موقفا نقديا ازاء عمله الكبير هذا وعرفوا أن اتخاذ موقف الدفاع والتمجيد عمل خليق بالشعراء .. أما العلماء لهم منهج آخر .. وهذا الموقف النقدي ينسحب على البعد الديني في المقدمة كذلك .. وقد وقف عند بعض الأخطاء والثغرات التي امتدت الى هذا الجانب أو ذاك، وتركت للقاريء أن يخلص الى بعضها الآخر

واستطيع أن أذهب الى ما هو أبعد من هذا: ان رؤية ابن خلدون الدينية لا تقتل انعكاسا كاملا وأمینا للمعطيات القرآنية، وأن هذه المعطيات المعجزة، ليست بمسؤولة عما قد نجده في المقدمة من فجاجة أحيانا، وقصور في الرؤية أحيانا أخرى .. لأنه كما سبق وأن مر بنا لم تكن قد تواجدت بعد تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستهداء الأكثر موضوعية وامتدادا من كتاب الله .. وما من شك في ان المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين تطلعتنا - كأدوات - على أبعاد في القرآن ما كانت الأجيال السابقة قد اطلعت عليها، وذلك مصداق الآية الكريمة (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) والآية الكريمة (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولا يأتهم تأويله)

الا أن القول بخطأ ابن خلدون، وبعدم التطابق الكلي بين رؤيته الدينية ومعطيات القرآن، شيء، واعتبار ان الرجل لم يتأثر بالدين ولم يكن لاستشهاداته القرآنية علاقة جلوهريه بتدليله، وانما مجرد تلقى القراء، وأن ذهنه تحرر من القيود الفكرية العقائدية، كما ادعى بوير وفنسدنك وشميت وغيرهم، شيء آخر ..

ضمنها مقدمته، وهو في هذا الاتجاه يارس
(تحليلاً) للتاريخ يلقي المزيد من الأضواء على
صيرورته وخصائصه.

أما ثالث الاتجاهات فيتبدى في تحليلات
ابن خلدون للدين في آفاقه الشاملة.. الدين
الموحى به من الله سبحانه إلى أنبيائه عليهم
السلام، ويقترب أحياناً كثيرة من الحقل
المسمى بفلسفة الدين، مبنياً (ضرورة) التجربة
الدينية للمجتمع البشري، والدور الكبير الذي
تلعبه في سياسة المجتمعات مقارناً بين مصادر
المعرفة التي تتبلور في الوحي والعقل، مؤكداً
المكانة الفوقية للوحي، متحدثاً عن الأخطاء
المنهجية والموضوعية التي يارسها العقل فيما
يسمى بفلسفة الالهيات، رافضاً خرافة التجسيم
وما يرتبط به من فعاليات لا تقوم على الدين
والعقل والمنطق، سارداً في نهاية الأمر لعدد من
الممارسات والتجارب التي عرفها الانسان منذ
فجر التاريخ، ولا يزال، مما يخرج عن دائرة
المعقول والمحسوس، بممزا خلال ذلك، بحسه
النقدي المعروف، بين الحق والباطل والعلم
والخرافة..

(٦)

وبعد..

فإن هذا البحث محاولة دفاعية، كما قد
يتصور البعض.. انها رد على التحدي.. تحدي
(التجاهل) و (التعمد).. ولم تكن الاستجابة
للتحديات يوماً مجرد عمل دفاًمي بقدر ما هي
تأصيل للذات بعرض الحقائق وحمايتها أولاً،
بعيداً عن ردود الفعل التي كان يقودنا إليها
—يوماً ما— هجوم فكري من الغرب من هذا
الموقع أو ذاك، فنلجأ الى مواقع الدفاع متنازلين
حيثما، مبررين حيناً آخر، وقد يصل بنا الأمر

إننا إذا أردنا أن نساير منطق العلم نفسه
وجب أن ننزل بابن خلدون إلى موقعه الحقيقي
ونعطينه حجمه المعقول على مستوى المقدمة
كلها.. ووجب كذلك ألا نلتصق بمطياته
الدينية إبداعاً كاملاً.. أما إذا تجاوزنا هذا كله
وفرضنا على ابن خلدون بعد ستة قرون من
وفاته، أن يخادر رحم أمه الحقيقي، وأن
يشنفس في أرضه فذلك هو تجاوز لمنطق العلم،
وقسر للحقائق على أن تتشكل كما يريد
المفكر المعاصر أن تتشكل لا كما أرادت لها
الوقائع نفسها أن تكون في الزمان والمكان..

(٥)

بتفحص المادة الدينية في مقدمة ابن
خلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو
تيارات ثلاثة تحرك الرجل من خلالها، مع
طرح التحفظ الضروري بصدد ارتباط وتشابك
الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعاً..

ويمثل أولاً في أطروحته عن دور الدين
في الواقعة التاريخية: خلقاً أو إضافة أو
تعديلات أو توجيهاً، وذلك هو موضوع
البحث الذي يجده القاريء بين يديه لأنه يعد
بحق أهم مطياته في هذا المجال بسبب من
ارتباطه المباشر بالوحدة المنهجية التحليلية
لمقدمته ولصيرورة الواقعة التاريخية وغوها في
الزمان والمكان، وبسبب من علاقته المباشرة
بفلسفة التاريخ.

ويمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته
الدينية لمعديد من وقائع تاريخنا الاسلامي
بالبذات، وهو الساحة التي انصبت عليها جل
اختباراتنا ومارس فيها معظم جوانب استقراره
الذي قاده الى صياغة قوانينه العديدة التي

حد التوصل بهم أن يكفوا عنا حينئذ ثالثاً..
إن الاستجابة للتحدى مسألة أخرى قامة،
وهي - كما يؤكد توينبي - علامة صحة
وحياة وعافية..

وما كان الفكر الاسلامي يوماً بأكثر صحة
وحياة مما هو عليه اليوم بسبب ما هيأته له
معطيات العلم الحديث ومناهجه من أدوات
عمل وحصانة وإبداع.

(٧)

والآن.. ما الذي يريد ابن خلدون أن
يقوله عن دور الدين في صيرورة الواقعة
التاريخية المتمثلة - عنده - بتحول الجماعات
البشرية من البداوة الى الحضارة ونشأتها دولاً،
واستقرارها في الامصار، وممارستها نشاطاً
معاشياً ومعرفياً يتنقل بها خطوات واسعة في
ميدان العمران.. لكنها ما تلبث - بفعل
عوامل السلب بالمقابل: الترف والسكون
وتفكك أواصر العصبية والفساد الاخلاقي
بمفهومه الواسع - أن تقول إلى التفكك
والانحلال والزوال؟

ابتداءً.. ما من دولة (كبيرة) الا وأصلها
الدين (أما من نبوة أو دعوة حق) والدول
الكبيرة التي يسميها البعض بالامبراطورية
ويسمها ابن خلدون (الدول العامة الاستيلاء
العظيمة الملك) هي الدول الأكثر ثقلًا وتأثيراً
في حركة التاريخ، ليس فقط بحرياته
السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا
هو الأهم.

كيف يفسر ابن خلدون ذلك؟ «ان الملك
- يقول الرجل - انما يحصل بالتظلم، والتظلم
انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على

المطالب. وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمحنة
من الله في اقامة دينه. قال تعالى (لو انفقت
ما في الأرض جميعاً ما الفقت بين
قلوبهم) (١). وسره أن القلوب إذا تداعت إلى

أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل
التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق
ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله،
اتحدت وجهتها قذهب التنافس وقل الخلاف
وحسن التعاون والتعاقد واتسع نطاق الكلمة
لذلك فظمت الدولة» (٢)

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالمعامل
العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة
البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ما أو
يرجعها صوب هدف واحد... بلورة واحدة،
فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي، قامة كما
تزداد قدرة أشعة الشمس على الاحراق من
خلال تجميعها بالحطامات اللامة. فالدولة
الكبيرة - اذاً هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما
على الفعل الموحد الذي صاغتته وجهته صوب
هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمن بها الجميع.
وبعكس هذا، فإن غياب الدين يعني تبثر
الفعل وتشتت صوب أهداف متغايرة متضاربة
ومن ثم تضالول دوره التاريخي فليست الجماعة
التي لا تربطها عقيدة بقيادة على أن تمتد في
الزمان والمكان واذا حدث وأن امتدت فعلاً،
فإن هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولا يحكم
عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحد يبرز له في
الطريق.. ولن يؤخذ يوماً بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير
إليها ابن خلدون تريد فاعلية هذا الانتماء..
إنها رفض الانقياد للباطل والاقبال على الله..
تلك هي حجر الزاوية في قدرة الانسان الفرد

والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والاعاقة أن القرآن الكريم يصف المؤمنين مرارا بأنهم (يسارعون في الخيرات) وأنهم (لها سابقون) فيكشف ها هنا البعد الزمني، البعد التاريخي، في حركة الانسان المؤمن في العالم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الاتجاز في أقل حيز زمني..

وابن خلدون يحتم مقوله تلك بهذه العبارة ذات الدالة «..اتسع نطاق الكلمة لذلك فخلطت الدولة».. فالكلمة، كما هو معروف لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالايان الذي يحيلها إلى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة.. وكذلك كانت دولة الاسلام الاولى في أعقاب فتوحاتهم الاولى التي اختزلت الزمن والمكان... وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبية، باعتباره أساسا لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عدها، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك كما يقول «أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتماسك الذي في أهل العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستحقون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم

متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومون وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلب عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترا والذل كما قدمناه. وهذا كما وقع للعرب صدر الاسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين في القادسية واليرموك بضعا وثلاثا ألفا في كل معسكر، وجمع فارس مائة وعشرين ألفا في القادسية، وجمع هرقل — على ما قال الواقدي — أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجبابرة وهزمهم وغلبهم على بأيديهم. واعتبر ذلك أيضا في دولة لخمونة*) ودولة الموحدين(ع)، فقد كان بالمغرب ع القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية يشف عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كقلناه، فلم يقف لهم شيء».

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا (واحد ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتفض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيطلب الدولة من كان تحت يدها من العصابات المكافئة لها الرائدة القوة عليها الذين غلبتهم بضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بدوة واعتبر هذا في الموحدين مع زناته (القبيل البربرية) لما كانت زناته أبدى من المصامد (الذين قامت دولة الموحدين على اكتافهم) وأشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي (بن تومرت) فلبسوا صبغته وتضاعفت قوة عصبيتهم بها تغلبوا على زناته أولا واستبحروهم، وإن كانوا من حيث العصبية والبدوة أشد منهم، فلما خاروا عن تلك الصبغة الدينية انتفضت عليهم زناته من كل

جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوهم...» (٥).

ان ابن خلدون هنا (يمجد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع، فإذا ما غاب الدين كان للعصبية، كقوة حدية واجتماعية، أن تلعب دورها. اما مع الدين فتكون أشبه بأداة، أو عامل مساعد، كما سنرى، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأثيرات ابن خلدون المتكررة على العصبية، وإقامة أقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الاولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموماً.

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة والتي وردت في ثنايا مقولته، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذي أدرك بعمق أبعاد هذا الدور «إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستحيون عليه». ومن ثم ينهار منطق الأعداد في الصراع التاريخي، ينهار حتى منطق الارتباط النسبي بالعصبية والقوة البدائية المجردة التي تنبثق عنه لكي يحل عليها جيما (استبصار) ديني لموقف الانسان بالعالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والانسان، وعند ذاك يتحول الانسان المؤمن الى طاقة حركية متقدمة لا يقف لها شيء، وهو مع الجماعة المأمنة التي ينتهي اليها والتي وجهها الايمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد، تغلب المقاييس الظاهرية للصراع وتنفعل المعجزات.

وبرجوع متبصر الى معجزة الفتوحات الاسلامية والى العديد من التجارب التي

شهدها التاريخي الاسلامي كتجربتي المرابطين والموحدين في المغرب، يمكن أن نعثر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به.

(٨)

وبالمقابل «لإن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تنتم» كما يؤكد ابن خلدون في فصل آخر من الباب الثالث نفسه، ويسمى للتدليل عليه بحشد من الأدلة المنطقية والاحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية.. «ان كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه) وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بغرق العوائد، فما ظنك بغيرهم؟ الا تحرق له العادة في القلب بغير عصبية؟». انه يشير هنا الى قدرة الانبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكنهم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة ابعاد جديدة مستمدة من سدى زمانه ولحمته مكانه، فلا بد لهم إذن من الالتجاء الى أسبابه الذاتية للانقلاب عليه.. وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم هنا يبدو متساقا مع معطيات الحركة الاسلامية كلها، تلك التي جاءت لكي تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه، على ضوء برنامج إلهي فوقى هو مثابة دليل عمل أو (استبصار)، اذا اعتمادنا تعابير ابن خلدون، في هذا الانقلاب.

ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية..

« .. وقع هذا لابن حسي شيخ الصوفية، ثار بالاندلس داعيا إلى الحق وسمى أصحابه

بالمرايطين، قبل دعوة المهدي (بن تومرت زعيم الموحدين) فاستتب له الأمر قليلا لشغل لتونة (الصنهاجية التي قامت دولة المرايطين على اكثافها) بما دهمهم من أمر الموحدين. فلم تكن هناك عصائب ولا قبائل يذمونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب، أن أذن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن اركش وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالاندلس وكانت ثبوته تسمى ثورة المرايطين. ومن هذا الباب أحوال الشوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرا من المتحليين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون للقيام على أهل الجبر من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء الشواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبهون بهم من الغوغاء والدهماء (٦)، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهلك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم (من رأي منكم منكراً فليغيره يده. فإن لم يستطع فليسانه، فإن لم يستطع فليقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزعزعا ويهدم بناءها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والمشائر كما ندمناه. وهكذا كان حال الانبياء عليهم السلام في دعوتهم الى الله بالمشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا لمذهب فكان فيه عقاء، قصر به الافتراء عن لعصبية فطاح في هوة الهلاك، وإما أن كان من المبسين بذلك في طلب الرياسة فأجدر أن

تعوقه العوائق وتنقطع به الممالك، لأنه أمر الله لا يتم الا برضاه وإعانتة والاخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة» (٧)

ان ابن خلدون يؤكد أكثر من مرة على أن الحركة في التاريخ، حتى ولو تزعمها الأنبياء عليهم السلام، لا بد لها من أداة لتحقيق فعلها واجراء تغييراتها، والا ما استطاعت أن تفعل شيئا.. ان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي اعتمدته هنا يؤكد هذا المعنى بوضوح وهو يطلب من أتباعه في كل مكان وزمان أن يمارسوا عملية التغيير وان يحمّدوا أسبابها التي يقف تغيير اليد في قمتها لأنه، ولا ريب، أكثرها فاعلية. أما حينما تصل ارادة التغيير الى مجرد رفض مكتوم في القلب، فإنها غير قادرة على أن تفعل شيئا، لكنها — على الأقل — تحمي صاحبها من الاعتراف في تيارات الخطأ والضللال.

وابن خلدون لا يتهم هنا دعوات الأنبياء عليهم السلام ولا حركات الجماهير ويحكم بفشلها، بقدر ما يريد أن يؤكد على أن دعوات وحركات كهذه لا يمكن أن تنجح ما لم تتجمع حول نواة طليعة تسوقها الى النجاح. وهو يطرح تحفظه الذكي في هذا المجال: ان الأنبياء عليهم السلام مؤيدون من الله بالكون كله لو شاء لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله عليم حكيم.

إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء على حمل رسله بكلمته التي لا راد لها، الى آفاق الانتصار النهائي.

لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق

بمصادر الدهوات ، في الوقت نفسه ، شاعت أن يتحرك رسله في قلب العالم في صميم التاريخ .. أن يعانون من أثقاله وهوائه ، وأن يتجشعوا وتتابعهم عناء تحدياته وإرهاقه ، ولا يلبثوا النصر النهائي إلا بالتخاذ الأسباب التي تمكنهم من الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد . وذلك هو ما يعتنه ابن خلدون « مسيجري الأمور على مستقر العادة » .. أي سنن التاريخ ونواميس الكون .

وهو يضرب مثلاً تاريخياً آخر يستمد من الأحداث التي شهدتها بغداد بعد مقتل الأمين حيث سادت الفوضى وقطع السبيل وكثر السلب والنهب وعجزت السلطات المحلية عن مجابهة الفساد « .. فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفتاق وكف عاديتهم وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوس ودعا الناس الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. ونجحت حركته حيناً من الدهر في مجابهة الفاسدين والتكيل بهم ، الأمر الذي دفع رجلاً آخر من سواد أهل بغداد يدعى سهل بن سلامة الأنصاري ، الى القيام بحركة شعبية أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتبعه الناس من شتى الطبقات غنهم وقهرهم ، شريفهم ومغمورهم ، بعداً عن ضروريات انتماؤاتهم الطبقة كما يريد التفسير المادي دائماً أن يفسر التاريخ على قبوله .. وأبلى الرجل بلاء حسناً في مجابهة الفساد ، وتجاوز موقف رفيقه بإصلاحاته أنه سيقاقل كل من خالف الكتاب والسنة ، وسيقف بوجه السلطة كائنة ما كانت . فما كان من ابراهيم بن المهدي الذي قفز الى الخلافة في العراق إلا أن جهز له الصاكر « فغلبه وأسره - عام ٢٠١ هـ - وانحل أمره سريعاً » (٨) .

ذلك أنه لم يستند في حركته تلك الى عصبية تحميه وتشد أزره وتمكنه من مواصلة طريق الصراع القاسي حتى النهاية .. « ثم اقتدى بهذا العمل ، بعده ، كثير من الموسعين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في اقامته من العصبية ، ولا يشعرون بجغة أمرهم ومآل أحوالهم » ويصل الأمر بابن خلدون أن يعلن استنكاره لزعامات لا تعرف أوليات النجاح ويطلب مداواتهم « إن كانوا من أهل الجنون » أو قتلهم وضربهم إن كانوا من دهاة الفتنة ، أو السخرية بهم إن كانوا من الكاذبين أدهاء الزعامة (٩) .

خرج بالسوس في المغرب الأقصى في مطلع القرن الثامن الهجري « رجل من الخصوة يدعى التوبديري ، عمد الى مسجد ماسة بساحل البحر هناك وزعم أنه القاطني المنتظر تلجئاً على العامة هناك بما ملأ قلوبهم من الحداث بانتظاره هناك وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته ، فتهاجت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش ، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة قدس إليه كبير المصامدة يومئذ ، عمر السكسوي ، من قله في فراشه » .

وفي نفس الفترة خرج في خماره بالمغرب رجل يعرف بالعباس ، وادعى مثل هذه الدعوة ، واتبع نعيته الأذلون من سفهاء تلك القبائل وأغصانهم ، وزحف الى بادس من أمصارهم ودخل عنوة ، ثم قتل لأربعين يوماً من ظهور دعوته ومضى في المالكين الأولين . ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله « وأمثال ذلك كثير ، والغلط فيه من الغلظة عن اعتبار العصبية في مثلها ، وأما ان كان من التلبس

— أي من الكذب والادعاء — فأحرى ألا يتم له أمر وأن يوه بئثمه» (١٠)

ذلك اذن هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والمصيبة.. الرؤية أو الاستبصار الايماني والأداة التاريخية.. ان المصيبة بدون دين لا تحقق شيئاً كبيراً والدين بدون مصيبة لا يتحرك وفقاً طويلاً.. لابد من اقتران الجانبين.. وإذا كانت رؤية ابن خلدون للمصيبة محدودة في نطاق الروابط القبلية يومذاك، فإِنَّها قد تنسحب في الفترات اللاحقة، وفي القرن العشرين، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة، والمصيبة الحزبية، وتُحل فيها رابطة الولاء محل رابطة النسب.. والأمر سواء..

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، بل ان رؤيته الدينية لا تفارقه وهو يطرح مقولاته في أبواب مقدمته الست عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي.

(٩)

وهو إذ يتحدث في الباب الأول من مقدمته، عن جغرافية العالم، وعن تأثير الظروف الجغرافية على تكوين الجماعات البشرية ونشاطها العمراني، ولا ينسى أن يؤكد في أكثر من موضع على سبب تمركز الأديان السماوية في المنطقة المحددة الممتدة بين جزيرة العرب والهلل الخصيب ومصر.. «لأقليم الرابع — الذي تنتمي إليه هذه المنطقة — أعدل العمران، والذي بمحاذاته من الثالث والخامس أقرب الى الاعتدال.. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والقوات

والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوات فإنها توجد — في الأكثر — فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) (١١) وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله» (١٢).

ويبدو أن اهتمامه في تتبع تأثيرات البيئة الجغرافية على الجماعات البشرية، وتزول الأديان في أكثر هذه الجماعات اعتدالاً ورشداً، أنساه الالتفات الى بعد جغرافي آخر لا يقل أهمية في تفسير تمركز الأديان في هذه المناطق ذلك هو موقعها من خطوط المواصلات العالمية وتوسطها الفعال لهذه الخطوط الأمر الذي يسهل لها أداء مهمتها العالمية في تبليغ الرسالات الى مشارق الأرض ومغاربها، بغض النظر عن اعتدال سكانها أو انحرافهم، فالدين جاء لكي يخاطب بني آدم كافة، أبيضهم وأسودهم، أحرهم وأصفرهم، ويقودهم جميعاً الى جادة الصواب.

وهو إذ يتحدث، في الباب الخامس من مقدمته، عن المسائل الاقتصادية وأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» يتطرق من رؤية دينية واضحة «ان الانسان مفترق بالطبع الى ما يقوته ومومنه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره» والله الغني وأتم الفقراء» (١٣). والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية

من كتابه فقال « وسخر لكم ما في
لسموات والأرض جميعاً منه » (١٤)
« وسخر لكم البحر » (١٥) « وسخر لكم
للكل » (١٦) وكثير من شواهد.. ويد
لإنسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل
لله من الاستغلاف، وأيدي البشر منتشرة
هي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا
من منع عن الآخر إلا بعوض. فالإنسان متى
قدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى إلى
قتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله منها في
تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعراض عنها
قال الله تعالى « فابتنفخوا عند الله
لرزقكم » (١٧).

وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالطير
لمصلح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إذا تكون
معينة ولا بد من سعيه، فتكون له تلك
لمكاسب معاشاً أن كانت بمقدار الضرورة
الحاجة، ورياشاً ومتمولاً، أن زادت على
لك. ثم أن ذلك الحاصل أو المكتسب أن
إدت منفعة على العبد وحصلت له ثمرته من
نفاقه على مصالحه وحاجاته سعى ذلك رزقاً.
قال صلى الله عليه وسلم « إذا لك من مالك
ما أكلت فأنت أو لبست فألبست أو تصدقت
أبقيت ». وأن لم ينتفع به في شيء من
مصلحه وحاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك
رزقاً. والمتملك منه حيثما يسمى العبد وقدرته،
جس كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى
بالنسبة إلى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً، إذا
م يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى
لنتفعوا به يسمى رزقاً. هذا حقيقة سمي
لرزق عند أهل الثقة: ثم إن الكسب يكون
السمي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا
د في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله

وابتنفائه من وجوهه. قال تعالى: « فابتنفخوا
عند الله الرزق » والسمي إليه يكون بإقدار
الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله فلا بد
من الأعمال الإنسانية في كل مكسب ومتمول
لأنه أن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر،
وأن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن
فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، والا
لم يحصل ولم يقع به الانتفاع. (١٨)

فهو هنا يؤكد على أن الحاجات الاقتصادية
أما تستمد (قيمها) من مدى ما بذل فيها من
عمل، الأمر الذي ذهبت إليه بعض النظريات
المعاصرة في عالم الاقتصاد والعلاقات
الانتاجية، وهو يرجع لتأكيد مقوله هذه إلى
كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، كما
كان يفعل في الكثير من المواقف الأخرى.

وهو عندما يتحدث في الباب الرابع عن
الأمصار والمنجزات المعمارية الكبيرة للجماعات
البشرية، يقف طويلاً عند الأماكن المقدسة
التي لها في نفوس المسلمين خاصة والمؤمنين
عامة مكانة كبيرة، ويطيل الحديث، مبتدئاً
إياه بقوله « اعلم أن الله سبحانه وتعالى فضل
من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه وجعلها
مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي
بها الأجور وأخبرنا بذلك على ألسن رسله
وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة
لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع
الأرض حسباً ثبت في الصحيحين وهي:
مكة والمدينة. وبيت المقدس ثم يفرّد الصفحات
الطوال لكل واحد من هذه البيوت (١٩)

(١٠)

وعندما يتحدث في الباب الثاني عن أن
« معاناة أهل الحضر للأحكام — أي الخضوع

لقوانين السلطة والتزام تشريعاتها — مفسدة للبأس فيهم ، ذاهبة بالمنفعة عنهم » لا ينسى أن يقف عند تحريرة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كسروا بها هذه المقولة بما امتلكوه من وازع ديني امتد الى اصقاف نفوسهم وحماهم من السقوط في وهدة الضعف والتفكك والاحساس السلبي بالانقياد والخضوع .. لا تستنكر ذلك — يقول ابن خلدون — بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشرعية ولم ينقص ذلك من بأسهم ، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلى الله عليه وسلم لما أخذ المسلمون دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلى عليهم من الترغيب والترهيب ، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي ، إفا هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلا ، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق فلم تنزل سورة بأسهم مستحكمة — كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه « ومن لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله » حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه و يقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد » وضي ابن خلدون الى القول أنه « لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام ، ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ، ورجع الناس الى الحضارة وخلق الانقياد الى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم . فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي ، وأما الشرعية غير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي ، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وضعف الشوكة منهم ، والبدو

يمرزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب (٢٠).

ان الدين عندما يتفجر حيا في النفوس ، من خلال دعوة حركية حيوية شاملة ، بعيداً عن تكلف (التعليم الصناعي) وجفاف (التأديب التعليمي) كما يسميه ابن خلدون فإننه ينشئ رجالاً يملكون في نفوسهم حصانة دائمة تحميهم من فقدان بأسهم بالانحناء الدائم والانقياد الدليل . أما الأحكام الوضعية فإنها اذ لا تسعى ابتداء لخلق الوازع الديني في النفوس كأنها تتحول بمرور الوقت الى سوط اذلال ينزل على ظهور (التابعين) فيفقدون صولة البأس وإرادة الرض ، ويحولهم الى قطعان من الأغنام تساق بمن هو أقدر منها ولا تستطيع — هي — أن تسوق شيئاً أو تصنع تاريخاً .

ولست هذه هي المرة الوحيدة التي حرص ابن خلدون فيها على أن تكون استنتاجاته متساقطة مع المعطيات الدينية الاسلامية نظرية وتطبيقاً فهو حينما وجد تناقضاً ظاهرياً عمل جهده لتحقيق الوفاق ، أو فر لنا — بسبب من تزعت الموضوعية — أسباب هذا التباين بين بعض أنماط التجربة التاريخية الواحدة .. انه عامل الايمان الديني الذي كثيراً ما يتجاوز رقابة الوقائع التاريخية لكي يحقق الطفرات العظيمة والقفزات النوعية في التاريخ .

فهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثالث عن أن « الدولة المستجدة افا تستولي على الدولة المستقرة بالمطاوله لا بالمناجزة » ، أي بالصراع طويل المدى لا بالحرب المباشرة السريعة ، ويسرد العديد من الأمثلة ، ما يلبث أن يقف عند ظاهرة الفتح الاسلامي التي عرقت هذه القاعدة ويقول « .. ولا يعارض

الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك في كل أحوال الدين والدنيا» (٢٣). منذ اللحظات الأولى تبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنياً، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معاً، وهي أكثر ادراكاً وتجربة بما يمنحه التاريخ لإياها من قيم وتعاليم.

ونعبر أبواب المقدمة جميعاً لكي نصل الى بابها الأخير، فهناك أيضاً، كما في أي باب آخر، يمكن أن نلتقي بالحضور الإلهي والرؤية الدينية. فهنا حيث يتحدث ابن خلدون عن (الفكر الانساني) يقول «اعلم ان الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات، وشره.. وذلك ان الادراك وه شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته ه خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات من الموجدات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة..

ويزيد الانسان من بينها انه يدرك الحار عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه.. والفكر التصرف بالصبر التي وراء الحس وجولا الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو ما الأفتدة في قوله تعالى (وجعل لكم الله والأبصار والأفئدة) (٢٤)» (٢٥)

وبين التمهيد والباب الأخير شواهد عدة أخرى تؤكد ما ذهبنا إليه (٢٦).

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند خلدون، وكونها مسألة أساسية في منهج

ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية، وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم ثلاث أو أربع من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم (يشير الى بدء فتوحاتهم) واعلم أن ذلك إما كان معجزة من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم.

سرهما استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالايان وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها (٢١).

وهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثاني عن «أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» يقول «.. ولا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين (محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب) ينسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في (قبيلة) هرغة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتقارهم بالعلم والدين، ودخول قبائل المصائدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل الثابت المتوسطة فيهم» (٢٢).

(١١)

ان الحضور الإلهي الفعال في الواقعة التاريخية، ملمح أساسي من ملامح مقدمة ابن خلدون وإن رؤيته الدينية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، ومخطيات صحابته الكرام رضي الله عنهم، تفرض نفسها في مساحات المقدمة جميعاً، وبأكثر من شكل وصيغة.

يقول في تمهيد المقدمة «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذاهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال

ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنة رسوله عليه السلام حيناً آخر، وأقوال ومطيات صحابته الكرام حيناً ثالثاً، والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية وصواباً وإقناعاً.

ولنا الآن أن نستعرض، على سبيل المثال، أهم الاستشهادات القرآنية نظراً لارتباطها الوثيق بالموضوع، مشيرين إلى المواضع التي ورد فيها كل منها: (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً) (٢٧). بصدد الحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والامتناع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها (٢٨).

(أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) (٢٩)، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الإنساني (٣٠).

(كنتم خير أمة أخرجت للناس) (٣١)، بصدد الحديث عن تأثير الهواء في ألوان البشر. والكثير من أحوالهم (٣٢).

(لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون) (٣٣)، بصدد الحديث عن أن سكن البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية (٣٤).

(إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (٣٥)، بصدد الحديث عن أن البيت والشرف للموالي إذا هو بمواليهم لا بأنسابهم (٣٦).

(إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز) (٣٧) بصدد الحديث عن أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء (٣٨).

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٣٩)، بصدد الحديث عن أن الغاية التي تحمى إليها العصبية هي الملك (٤٠).

(إن فيها قوماً جبارين وإذا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (٤١)، بصدد الحديث عن أن من عوائد الملك حصول المذلة للقبيل والالتقياد إلى سواهم (٤٢).

(وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له) (٤٣)، بصدد الحديث عن أن علامات الملك التنافس الحلال الحميد وبالعكس (٤٤).

(ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٤٥)، بصدد الحديث عن أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع (٤٦).

(لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم) (٤٧)، بصدد الحديث عن أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين (٤٨).

(لو كان فيها آفة إلا الله لفسدتا) (٤٩)، بصدد الحديث عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد (٥٠).

(حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) (٥١)، بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص (٥٢).

(فلإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (٥٣)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٤).

(والله يقدر الليل والنهار)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٦).

(سنة الله في الذين خلوا من قبل)

(إني جاعل في الأرض خليفة)
(٧٨)، بصدد الحديث عن أن عالم الحوادث العقلية إنما يتم بالفكر (٧٩).

(إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما
إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه)
(٨٠). بصدد الحديث عن علوم الأنبياء
عليهم السلام (٨١).

(اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق
الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم
الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم
يعلم) (٨٢)، بصدد الحديث عن أن الإنسان
جاهل بالذات عالم بالكسب (٨٣).

(فلا يظهر على غيبه أحداً)، بصدد
الحديث عن وجه الصواب في تعليم
العلوم (٨٧).

ليس هذا فحسب، بل إن ابن خلدون
يؤكد رؤيته وحسه الدينيين من خلال صيغة
أخرى تميزت بها مقدمته بشكل يلفت النظر،
تلك هي اختتام كل فصل أو مقطع من فصول
مقدمته ومقاطعها بعبارة دينية، أو آية قرآنية،
أو جزء من آية مثل (والله أعلم) (والله يحب
المتقين) (الله سبحانه أعلم به التوفيق)
(والله يخلق ما يشاء) (والله الموفق للصواب)
(والله وارث الأرض وما عليها) (والله عالم
الغيب والشهادة) (والله بكل شيء عليم)
(والله ورسوله أعلم) (سنة الله في خلقه)
(والله يوتي ملكه من يشاء) (والآخرة عند
ربك للمتقين) (والله العليم الحكيم وبه
سبحانه وتعالى التوفيق) (والبقاء لله وحده)
(والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا رب
غيره) (والله قاهر فوق عباده وهو الواحد
القهار) (والله قادر على ما يشاء، وهو بكل

(٥٧) (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً)
(٥٨) (صراط الله الذي له ما في
السموات وما في الأرض) (٥٩) (ومن لم
يجعل الله له نوراً فما له من نور) (٦٠)
(يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا) (٦١)،
بصدد الحديث عن معنى الخلافة
والإمامة (٦٢).

(ولن نحمد لسنة الله تبديلاً)، بصدد
الحديث عن أن الدولة المستجدة إنما تستولي على
الدولة المستقرة بالمطالبة لا بالمناجزة (٦٤).

(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها
ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها
تدميراً) (٦٥) بصدد الحديث عن أن الحضارة
غاية العمران ونهاية لمره وانها مؤذنة بفساده
(٦٦).

(والله الغني وأنتم الفقراء) (٦٧)
(وسخر لكم ما في السماوات وما في
الأرض جميعاً منه) (٦٨) (وسخر لكم
البحر) (٦٩) (وسخر لكم الفلك) (٧٠)
(والأنعام خلقها لكم) (٧١) (فابتغوا عند
الله الرزق) (٧٢)، بصدد الحديث عن
حقيقة الزرق والكسب وأنه قيمة (٧٣)
الأعمال البشرية.

(ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات
ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير
مما يجمعون) (٧٤)، بصدد الحديث عن أن
السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل
الخضوع والتعلق (٧٥).

(وجعل لكم السمع والأبصار
والأفئدة) (٧٦)، بصدد الحديث عن الفكر
الإنساني (٧٧).

والسنة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين السابقين مكان واسع .

وفي الباب الثالث من مقدمته ، الذي يتحدث فيه عن قيام الدول وفوها ثم تدهورها وسقوطها ، يورد تأكيدات مستمرة ، ومن خلال زوايا رؤية مختلفة ومتكاملة ، عن الدور الذي يلعبه الترف في دمار الدول وتفككها وانحلالها ، هذه بعضها : (فصل في أن من طبيعة الملك الترف) (٨٨) ، (فصل في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون) (٨٩) ، (فصل في أنه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم) (٩٠) .

وعبر أماكن أخرى عديدة ، من هذا الباب والذي يليه ، يقف ابن خلدون لكي يقلب مسألة الترف على وجوها ويتبين دورها في التفكك والسقوط (٩١) . ومراراً يشير — من خلال تحليله لمسألة الترف — الى العلاقة المتبادلة بين الترف والالتزام الديني والأخلاقي ، والى النتائج السالبة التي تترتب على ذلك . فهو يؤكد — على سبيل المثال — على «.. أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد ، لأن الانسان انما هو إنسان باقذاره على جلب منافع ودفع مضاره واستقامة خلقه للسمي في ذلك . والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته ، أما عجزاً لما حصل له من الدعة ، أو ترغفاً لما حصل من المربى في النعيم والترف ، وكلا الأمرين ذميم . وكذلك لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالتلف والمربى في قهر التأديب والتعليم ، فهو لذلك عيال على الحماية التي تدافع عنه . ثم هو فاسد أيضاً في دينه غالباً ،

شيء عليم ، وهو حسنا ونعم الوكيل) (وبه التوفيق لا رب سواه) (سنة الله التي خلت في عباده) (والله غني عن العالمين) (والله الخلاق العليم) (وقل رب زدني علماً وأنت أرحم الراحمين) (والله ولي المؤمنين وهو على كل شيء وكيل) (وبيده ملكوت كل شيء) ...

وأحياناً تتخلل هذه التعابير والمقاطع القرآنية ذات المغزى صميم فضوله فلا يكتفي بأن يضعها في نهاية كل فصل بل يدخلها في ثنايا معطياته حيثما اقتضت الحالة ، وفي هذا مزيد دلالة على تصور ابن خلدون لدى الحضرة الألهي في التاريخ ، ومن مثل (ما شاء الله) (والأمر لله) (والله أعلم) (حتى يأذن الله) (والله حكيم عليم) (والله غالب على أمره) (ويأذن الله منها بالفتاء الذي كتبه على خليفته) (بما جعل الله من ذلك في خليقته) (والله خير الماكرين) ..

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لا تعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً ، لكن التمعن في التكرار المقصود ، وفي النماذج التعبيرية التي يتقنها الرجل ، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا .. أبعد حتماً من مجرد دلالاته على عمق الاحساس الديني لدى ابن خلدون . فالرجل ، فضلاً عن ذلك ، يرى في حركة التاريخ ، وقائع وسنن ، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم .

(١٢)

ونريد أن نقف قليلاً عند مسألتين أساسيتين في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب هذه النظرية ، وهما الترف وحتمية السقوط . إذ لا نعتقد انه كان بمعزل عن معطيات القرآن

با أفست منه الموائد وطاعتها، وما تلوث به
لنفس في ملكاتها كما قرناه، الا في الأقل
النادر، وإذا فسد الانسان في قدرته ثم في
أخلاقه ودينه، فقد فسدت انسانته وصار
مسخاً على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين
يتقربون في جند السلطان الى البداوة والخشونة
أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقتها،
وهذا موجود في كل دولة.. (٩٢)

لقد وقف القرآن مراراً عند مسألة الترف،
ومن خلال زوايا مختلفة سلط عليه الضوء
لكي يفضح الدور المدمر الذي تلعبه هذه
الظاهرة في تاريخ الجماعات البشرية وهي
تأرجح بين الاستقامة والضلal.. (وقال الملأ
من قومه الذين كفروا وكذبوا بقاء الآخرة
واترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشرأ
مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما
تشربون • ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم
إذا لخاسرون) (٩٣) (بل قالوا إنا وجدنا
آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مهتدون •
وكذلك ما أرسلنا من قبل في قرية من نذير
إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة
وأنا على آثارهم مهتدون • قل أولو جئكم
بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما
أرسلتم به كافرون • فاتقنا منهم فانظر
كيف كان عاقبة المكذبين) (٩٤) (وما
أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا
بما أرسلتم به كافرون • وقالوا نحن أكثر
أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين قل إن ربي
يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر
الناس لا يعلمون • وما أموالكم ولا
أولادكم باتي تقربكم عندنا زلفى إلا لمن
آمن وعمل صالحاً) (٩٥) (وأصحاب

الشمال ما أصحاب الشمال • في سموم
وحيم • وظل من يحوم • لا بارد ولا
كريم • إنهم كانوا قبل ذلك مترفين •
وكانوا يصرون على الخنث العظيم • وكانوا
يقولون أنذا متنا وكنا تراباً وعظاماً إنا
لمبعوثون • أو أباؤنا الأولون • قل إن
الأولين والآخرين • لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم • ثم إنكم أيها الظالمون
المكذبون • لا تكون من شجر من زقوم •
فما لول منها البطون • فشاربون عليه من
الحميم • فشاربون شرب الحيم • هذا
زقوم يوم الدين) (٩٦)

(فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا
بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً
من أنجبنا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا
فيه وكانوا مجرمين • وما كان ربك ليهلك
القرى بظلم وأهلها مصلحون) (٩٧)،
(وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا
بعدها قوماً آخرين • فلما أحسوا بأسنا إذا
هم منها يركضون • لا تركضوا وارجعوا
الى ما أنزقم فيه وساتكنكم لعلكم تسألون
• قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين) (٩٨)،
(إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها
ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها
تدميراً • وكم أهلكنا من القرون من بعد
نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً
بصيراً) (٩٩).

وقد سبق أن حللنا موقف القرآن الكريم
من الترف (١٠٠) والذي نريد أن نشير إليه
هنا هو أن ابن خلدون في تأكيد المستمر على
دور الترف في تاريخ الدول والجماعات لا يد
أنه استمد اهتمامه هذا من القرآن الكريم

الذي كثيراً ما كان يلجأ الى آياته ليؤكد وجهات نظره ويحزق مقولاته هذا فضلاً عن ثقل النتائج التي قاده اليها استقراؤه لتاريخ الدول والجماعات حيث كان الترف يبدو كنذير السوء. وهو في إحدى تعليقاته على ظاهرة من ظواهر الترف، وهي ظاهرة (التكاثر الشبي) يطرح كلماته وكأنه يعاين ما يجري في قرننا العشرين هذا «.. وإذا بلغ الشائق في هذه الأحوال المنزلة الغاية، تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك الموائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها. أما دينها فلاستحكام صيغة الموائد التي يصر نزعها، وأما دنياها فلكترة الحاجات واللوانات التي تطالب بها الموائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها..» (١٠١) ونحن نتذكر هنا آيات سوء التكاثر التي تحذرننا من هذا المصير «أهاكم التكاثر • حتى زوتم المقابر • كلا سوف تعلمون • ثم كلا سوف تعلمون • كلا لو تعلمون علم اليقين • لترون الجحيم • ثم لترونها عين اليقين • ثم لتسألن يومئذ عن النعيم» كما نتذكر ما يجري في زمننا هذا من تكاثر بالأشياء يكاد يخفق الإنسان المعاصر ويسحق مطامحه الروحية، فضلاً عن امتصاصه لقدراته المادية، وعجزه عن سداد متطلبات هذا التكاثر الذي لا يستطيع الفكاه منه بسبب تحوله — بمجرد الوقت — الى عادة تطالب بالوفاء باستمرار، كما يقول ابن خلدون، وكما نقرأ في المقدمة القيمة التي كتبها الدكتور محمد اسماعيل المواقى لسرحية (كل شيء في الحديقة) للكاتب الانجليزي جايلز كوبر، والتي تعالج هذا الموضوع، فيما تعالجه من مواضع «ان الشهوة على مادية

الحضارة الحديثة ليست بالشيء الجديد، فقد حل لواءها سلسلة طويلة من اعلام الفكر والأدب في كل جيل من أجيال هذه الحضارة.. ثورة على تسخير النشاط الإنساني كله، أو جلّه، في تحقيق مغام مادية، وقصر السعي على توفير أسباب الراحة والمتعة، والاستكثار من أدوات الزينة والترف والتضحية في ذلك بالقيم الفنية، وأخطر من ذلك بالقيم الخلقية. وإذا كانت الحضارات القديمة وقد سمحت بمثل هذا الانحراف لفئة محدودة، فإن الحضارة الصناعية، بما أوجدت من رخاء، وبما استحدثت من أسباب الترف ووسائل الاغراء بالترف، قد جعلت الانحراف ميسراً أمام الفرد العادي». وهو يقتبس العبارة التالية من كتاب (هذا العالم الأمريكي) (١٠٢) الذي يقول فيه «.. حيث اقتناء الأشياء عقيدة ودين، يصبح تقديمها للناس فريضة. وللإعلان (عن الأشياء) شريعة، كعلم أصول الدين. فإغراق الجمهور بسلع لا تنفيذ، وخلق طلب غير طبيعي عليها والتخلص من شيء وهو لا يزال بعد صالحاً للاستعمال، وشراء الأكثر جنة ولو كان أقل متانة. وجعل المودات في حركة دائمة. تلك هي الأهداف التي ينشدها الاعلان بحماس لا يقل عن حماس المبشرين. واستسلاماً منا لضرورات الوسائل العلمية في الاعلان نضحي بقرائنا الأساسية قام التضحية، بل وبحواسنا الخلقية في غالب الأحيان). ويقول في مكان آخر من مقدمته تلك، وكأنه يتحدث بلسان ابن خلدون «.. يبدأ الشخص بمقاومة مكروه أو رذيلة، ولكن لا تلبث ممارسته لها أن تضعف المقاومة فالاعتقاد محيت والإحساس قاتل للشعر... ولقد أصبح تكوين العادة من الأصول التي

يعتمد عليها في الاعلام الحديث في ترويج سلع قد يراها الناس في بادىء الأمر غير ضرورية، أو حتى مجبوبة، ولكنها لا تلبث بحكم العادة والإلف، أن تصبح مستساغة، بل من اللزومات...»

(١٣)

أما المسألة الثانية التي تتوجب الإشارة إليها، والتي ترتبط بسابقتها ارتباط النتيجة بأسبابها، فهي ما يؤكد ابن خلدون من حتمية سقوط الدول، وهو يطرح بوضوح في الباب الثالث فصلاً بعنوان (ان الهدم إذا تزل بالدولة لا يرتفع)، وإذا كان الهدم نفسه أمراً طبيعياً، يحدث في عالم الدول كما يحدث في عالم الطبيعة الحية، كما سنرى، تبين لنا أنه ما من دولة في نظرية ابن خلدون، الا وهي مسوقة الى الشيخوخة والسقوط... نفس موقف أروالد اشبنغلر إزاء التاريخ.. ان الدولة كالأشجار والحيوانات والناس تماماً مكتوب عليها أن تحتار رحلة العمر صوب الشيخوخة والذبول.. ما من تجربة في العالم الا وهي تتحرك ضمن هذا الإطار المغفل: الميلاد والموت..

قد قدمنا - يقول ابن خلدون - ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد (وهو يعالج هذا في فصول عديدة سابقة ولاحقة، ليس هذا مجال بحثها بطبيعة الحال) وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض الزمنية التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها (أي زوالها)، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تبدل، وقد ينتبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في

السياسة، فيرى ما تزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه يمكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلاقي الدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسب أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم. وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة (لاحظ تأكيد المستمر على الطبيعية) والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويمتجبون عن الناس في المجالس والصلوات أفلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، ان العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه.. وانظر شأن الأنبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا ازيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية، تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتندرج الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.. وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذبالها ايامضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض ايامضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء» وما يلبث ابن خلدون أن يلتقي كماداته بآية من كتاب الله تغرز الوجهة التي ذهب إليها «فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه (ولكل أجل كتاب) (١٠٣)» (١٠٤).

هل هي رؤية دينية مسألة السقوط المحتوم هذه؟

نرجع الى كتاب الله، فهناك ستجد آيات

إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتخص الصراع الفاعل وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهموم (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأتكم الأهلون إن كنتم مؤمنين).

«تكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور. والشجاع الشجاع الذي يحصل على (صعدة) أكثر في تاريخ هذه الحياة التي تدور فيها المواقف ولا تستكين لأحد، من أجل أن يرى البشرية صوراً من حقائق التطبيق الصحيح للمبادئ السماوية.. إن هذه الوضعية الدينامية أشبه — أيضاً — برجل كتب عليه أن يمينا في مدينة ما، وأتيح له أن يغادرها الى أي مكان مرتحلاً، طالما إمكاناته وإرادته، الا أن مصيره دائماً هو أن يعود إلى مدينته الأولى.. والإنسان كلما كان ذا إرادة أقوى، وعزيمة أقوى، وإيمان أصح، وجهد وإبداع أشد تركيزاً، كلما أتيح له السفر إلى منطقة أبعد لاكتشاف مزيد من المجاهيل في الطبيعة والعالم.

ان كلاً منا هو هذا الرجل، ومن مجموعنا كجماعة ننتمي إلى هذا المبدأ أو ذاك، نستطيع أن نرحل دائماً ونعلم البشرية أن نرحل معنا إلى الآفاق البعيدة الرائعة، فإذا ما (حتم) علينا أن نعود، لأن حكمة الله سبحانه تقتضي بأن نسمح للآخرين كي يرحلوا بدورهم، لأن من حقهم أن يرحلوا، بعد أن ضغفت إرادتنا وقويت إرادتهم وخارت عزيمتنا ومضت عزيمتهم، وتسقط إيماننا وتوغل إيمانهم، وتفكك جهدنا وإبداعنا وتركز جهدهم وإبداعهم.. إذا ما حدث هذا وهو لا بد أن يحدث، إذا ما أريد للعدل الكوني أن يأخذ مجراه، فلا بد وفق منطق المداولة نفسه

عديدة تمنحنا الجواب (وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم * وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) (١٠٥)، (وإن من قرية إلا ونحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً) (١٠٦) (ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (١٠٧) (يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون) (١٠٨).

وشهادات القرآن بهذا الصدد كثيرة، ولكن أكثرها مساساً بالموضوع تلك التي تقول (وتلك الأيام نداولها بين الناس) (١٠٩). وهو بهذا، بقدر صيرورة التجارب التاريخية إلى الزوال، بقدر ما يكسر الحلقة المفرغة لخمسة السقوط ويوجهها توجيهاً آخر أكثر دينامية وأعمق أملاً وأبعد عن الزعة التشاؤمية التي تسود موقف ابن خلدون وعديد من فلاسفة التاريخ، ومن ثم فإنه يخرج من هذه المسألة الصعبة إلى طرح معادلة تصل في عمقها وتوازنها ومنطقيتها حد الإيجاز، ولا بأس أن نقسط هنا مقاطع من كتاب (التفسير الإسلامي للتاريخ) لتبين أبعاد مفهوم المداولة التي يطرحها القرآن.

(..إن المداولة) توجي بالحركة الدائمة، وبالتجدد، وبالأمل، وتقرر أن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثم لا داعي لليأس والهزيمة، فمن هم في القمة الآن ستزل بهم حركة (الأيام) إلى الخفيض، ومن هم في القاع ستصعد بهم الحركة نفسها — ومن خلال ضلهم الحر وحركتهم واختيارهم — إلى القمة. ان (المداولة) القرآنية تحمل كافة جوانب

لذلك، وأولها عملية التغير الداخلي) التي أكد القرآن على حدها الإيجابي بقوله (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (١١٠) وأكد على حدها السلبي بقوله (ذلك بأن الله لم يك مفرراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (١١١)، هذا التغير الذي يمتد الى مكانة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ... (١١٢)

والواقع أن معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ تكاد تجمع - كذلك - على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات بشكل أو بآخر. فهينغل في مثاليته يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة ثم لا يلبث أن يطيح بها صوب الفكرة الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون التاريخ فيه، بشئى معطياته، تعبيراً كاملاً متجلياً لهذا العقل.

وماركس يخضع حركة التاريخ، بدوها وحضارتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الانتاج وانعكاسه على (الظروف)، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ثم ما يلبث ماركس أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه - في إحدى جوانبه - الديالكتيك الميخلي الذي يؤول بحركة العالم الى السكون وعدم التغير بمجرد بلوغها مرحلة (تحلي التوحيد).

ديناميته، وما يجعله من شحنات الأمل، أن يبذل محاولات ثانية وثالثة من أجل إعادة الكرة والتهيؤ لمرحلة أكثر غنى وعطاء وشمولاً.. وهذا لا يعني أن المنجزات الحضارية عموماً تصاب بنكسات (دورية) على العكس، انها تبقى في الأغلب الأعم، صاعدة على سلم لا ترجع عنه الى الوراء، إلا اذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشاملة التي يستبعد أن تحدث أساساً.. هذا فيما يتعلق بالإبداع المادي للحضارة، أي ما يصطلح عليه باسم (المادية).. أما القيم والمبادئ وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، والممارسات الأخلاقية والعاطفية والروحية، ومعطيات الفكر والوجدان، فيما يسمى بحقل (المعارف الإنسانية) أدباً وفلسفة وفناً وأسايب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية فهي التي تتعرض للانتكاسات، وهي التي لا تستقيم الا بانتصار المبدأ الأقوى والأكثر انجماً مع بنية الإنسان ودوره في الكون ولن يتأثر هذا الا بأن يتولى زمام القيادة الحضارية الشاملة/ ويكون في القمة رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر (ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)، والا في أن يتسلم المسلمون مكانتهم (الوسط) في قلب العالم ليكونوا (شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيداً).

ان الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه إذن، هو أنه يطرح إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته (الحتمية التفاضلية).. انه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر - في الوقت نفسه - إمكانية أية أمة أو جماعة أن تمرد باستمرار لكي تنشأ دولة أخرى، أو تقارس تجربة جديدة أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقلانية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة

الاستجابة للتحديات الداخلية أو الخارجية التي قابلتها بين الحين والحين فتطوى صفحاتها..
وأما شبنغلر، الذي يمثل حلقة الوصل بين ابن خلدون وتوينبي، فقد ألحنا الى موقعه قبل قليل.

أما توينبي فقد سرد لنا في دراسته في التاريخ مصير احدى وعشرين حضارة من مجموع ست وعشرين تضمنت كل منها العديد من التجارب السياسية والدول - وانتهى بها الأمر الى التدهور والسقوط لأنها جيعاً كانت تجهد نفسها في نهاية مسيرتها عاجزة عن

الموامش

- (١) انظر عن قائمة الأبحاث التي كتبت عن ابن خلدون ومقدمته الصفحات ٣٣٧ - ٣٤٦ من المجلد الأول من مقامة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨ - ١٩٦٥.
- (٢) محمد عبدالله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري (ط ٣) ص ١٧٧ - ١٧٨ من كتاب: Geschichte Der Philosophie in Islam PP. 177 - 181 للباحث المذكور.
- (٣) عنان: ابن خلدون ص ١٩٠ من Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher.
- (٤) عنان: ابن خلدون ص ٢٨١ من Ibn Khaldun: Einarabiercher Kulturhistoriker Des 14 Jahrhunderts (ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر) للمستشرق المذكور.
- (١) سورة الأنفال، آية ٦٣.
- (٢) المقامة ٤٦٦/٣.
- (٣) دولة المرابطين التي قامت على أكتاف قبيلة لحونة الصنهاجية من بربر المغرب.
- (٤) التي قامت على أنقاض المرابطين واعتملت عصبية قبيلة بربرية أخرى هي الصمامة.
- (٥) المقامة ٤٦٧/٣ - ٤٦٨.
- (٦) هكذا يسمى ابن خلدون الطبقات العامة، وهو في هذا يحملو حلو الكثير من المؤرخين الذين سبقوه.. وترجع الى كتاب الله وسنة رسوله فلا نجد ايما وصف مستهجن لهذه الطبقات: على العكس ان التقييم ينصب عليها، ويؤخذ على الكفار انهم ينظرون الى هذه الطبقات نظرة ترفع واحترار. ولنتذكر - على سبيل المثال - مواقفهم من نوح وعهد عليهما السلام.
- (٧) المقامة ٤٦٨/٣ - ٤٧٢.
- (٨) المقامة ٤٦٨/٣ - ٤٧٢.
- (٩) نفسه.
- (١٠) نفسه.
- (١١) سورة آل عمران آية ١١٠.
- (١٢) المقامة ٤٨٦/١ وانظر ٤٩٠/١.
- (١٣) سورة محمد ٣٨.
- (١٤) سورة الجاثية ١٣.
- (١٥) سورة الجاثية ١٢.
- (١٦) سورة ابراهيم ٣٢.
- (١٧) سورة العنكبوت ١٧.
- (١٨) المقامة ٨٩٣/٥ - ٨٩٦.
- (١٩) انظر المقامة ٨٤٠/٤ - ٨٥٥.
- (٢٠) المقامة ٤١٩/٢ - ٤٢١.
- (٢١) المقامة ٤١٩/٢ - ٤٢١.
- (٢٢) المقامة ٤٣١/٢ وانظر الباب الثاني نفسه ص

٤١٤ - ٤١٨ فصل (في أن أهل البدو أقرب
إلى الخير من أهل الحضرة).

(٢٣) القصة ص ٣٦٢.

(٢٤) سورة تبارك ٦٧.

(٢٥) القصة ٦/٩٧٤ - ٩٧٥.

(٢٦) انظر التمهيد ص ٣٤٩ - ٣٥٠، ٤١٧ -

٤١٨ والباب الأول ص ٤٢٠ - ٤٢٢،

٤٢٤ والباب الثالث ص ٦٨٧، ٧٠٩، ٧١١

والباب السادس ص ٩٧٦، ٩٧٨ - ٩٧٩،

٩٨٣ - ٩٨٤، ١٢٢٥، ١٢٣٧ - ١٢٣٨.

(٢٧) سورة لقمان ٦.

(٢٨) القصة ص ٣٦٧.

(٢٩) سورة طه ٥٠.

(٣٠) القصة ١/٤٢٣.

(٣١) سورة آل عمران ١١٠.

(٣٢) القصة ١/٤٨٦.

(٣٣) سورة يوسف ١٤.

(٣٤) القصة ١/٤٢٢.

(٣٥) سورة الحجر ١٣.

(٣٦) القصة ٢/٤٣٣.

(٣٧) سورة فاطر ١٦ - ١٧.

(٣٨) القصة ٢/٤٣٦.

(٣٩) سورة البقرة ٥١.

(٤٠) القصة ٢/٤٤٠ وكذلك ٩١٧/٦.

(٤١) سورة المائدة ٢٢.

(٤٢) القصة ٢/٤٤٢.

(٤٣) سورة الرعد ١١.

(٤٤) القصة ٢/٤٤٧.

(٤٥) سورة الصف ٩.

(٤٦) القصة ٢/٤٤٨.

(٤٧) سورة الأنفال ٦٣.

(٤٨) القصة ٣/٤٦٦.

(٤٩) سورة الأنبياء ٢٢.

(٥٠) القصة ٣/٤٨٠.

(٥١) سورة الأحقاف ١٥.

(٥٢) القصة ٣/٤٨٥.

(٥٣) سورة النحل ٦١.

(٥٤) القصة ٣/٤٨٧.

(٥٥) سورة المزمل ٢٠.

(٥٦) القصة ٣/٤٨٨.

(٥٧) سورة الأحزاب ٣٣.

(٥٨) سورة المؤمنون ١١٥.

(٥٩) سورة الشورى ٥٣.

(٦٠) سورة النور ٤٠.

(٦١) سورة الروم ٧.

(٦٢) القصة ٣/٥١٧ - ٥١٨.

(٦٣) سورة الأحزاب ٦٢.

(٦٤) القصة ٣/٧٠٨.

(٦٥) سورة الاسراء ١٦.

(٦٦) القصة ٤/٨٧٨.

(٦٧) سورة محمد ٣٨.

(٦٨) سورة الجاثية ١٣.

(٦٩) سورة الجاثية ١٢.

(٧٠) سورة إبراهيم ٣٢.

(٧١) سورة النحل ٥.

(٧٢) سورة العنكبوت ١٧.

(٧٣) القصة ٥/٨٩٣ - ٨٩٤.

(٧٤) سورة الزخرف ٣٢.

(٧٥) القصة ٦/٩١٠.

(٧٦) سورة تبارك ٢٣.

(٧٧) القصة ٦/٩٧٥.

(٧٨) سورة البقرة ٣٠.

(٧٩) القصة ٦/٩٧٧.

(٨٠) سورة فصلت ٦.

(٨١) القصة ٦/٩٨٣.

(٨٢) سورة الملق ١ - ٥.

(٨٣) القصة ٦/٩٨٤.

(٨٤) سورة الجمن ٢٦.

(٨٥) القصة ٦/١٢١٢.

(٨٦) سورة البقرة ١٥١.

(٨٧) القصة ٦/١٢٣٤.

- (٩٨) سورة الأنبياء ١١ - ١٤ .
 (٩٩) سورة الاسراء ١٦ - ١٧ .
 (١٠٠) انظر كتاب (مقال في المدل الاجتماعي) .
 القسم الثاني، للمؤلف (مؤسسة الرسالة ، بيروت - ١٩٧٧) .
 (١٠١) القسمة ٨٧٦/٤ .
 (١٠٢) ي . أ . موار ص ٩٧ .
 (١٠٣) سورة الرعد ٣٨ .
 (١٠٤) القسمة ٦٩٢/٣ - ٦٩٣ .
 (١٠٥) سورة الحجر ٤ - ٥ .
 (١٠٦) سورة الاسراء ٥٨ .
 (١٠٧) سورة الأعراف ٣٤ .
 (١٠٨) سورة نوح ٤ ، وانظر هود ٨ ، ٤٨ ، والحجر ٢٤ ، والأعراف ٣٤ .
 (١٠٩) سورة آل عمران ١٤٠ .
 (١١٠) سورة الرعد ١١ .
 (١١١) سورة الأنفال ٥٣ .
 (١١٢) التفسير الاسلامي للتاريخ للمؤلف ، ٢٥٩ - ٢٦١ ، الطبعة الثالثة ، دار العلم للملايين ١٩٨١ م .

- ومن استشهاده بالاحاديث الشريفة انظر
 القسمة: ٤١٤/٢ ، ٤٢٤ ، ٤٣١ ، ٤٣٤ ،
 ٤٦٨/٣ - ٤٦٩ ، ٤٦٨ - ٤٦٩ ، ٥١٥ ،
 ٥١٧ ، ٧٠٤ ، ٨٩٥/٥ ، ٩١٥ .
 وعن استشهاده بأقوال الصحابة رضي
 الله عنهم انظر القسمة: ٤٢٦/٢ ، ٤٢٧ ،
 ٤٤٨ ، ٥١٥/٣ - ٥١٦ ، ٨٥٧/٤ ، ٨٨٨ ،
 ٩٢٨/٥ ، ١٢٤٤/٦ .
 (٨٨) القسمة ٤٨٠/٣ - ٤٨١ .
 (٨٩) القسمة ٤٨١/٣ .
 (٩٠) القسمة ٤٨٢/٣ - ٤٨٥ .
 (٩١) انظر مثلاً: القسمة ٤٨٦/٣ - ٤٨٧ ، ٤٩٥ -
 ٤٩٦ ، ٦٧٠ - ٦٧١ ، ٦٧١ - ٦٧٤ ،
 ٦٨٦ ، ٦٩٦ - ٦٩٧ ، ٦٩٧ - ٧٠٢ ،
 ٨٧٦/٤ - ٨٨١ .
 (٩٢) القسمة ٨٨٠/٤ .
 (٩٣) سورة المؤمنون ٣٣ - ٣٤ .
 (٩٤) سورة الزخرف ٢٢ - ٢٥ .
 (٩٥) سورة سبأ ٣٤ - ٣٧ .
 (٩٦) سورة الواقعة ٤١ - ٥٩ .
 (٩٧) سورة هود ١١٦ - ١١٧ .

أخطاء القضاء

دأسة مقارنة في اللغة الشرعي والقانون الوضعي

د . عوض محمد عوض

أستاذ ورئيس قسم القانون الجنائي — كلية الحقوق — جامعة الاسكندرية

تمهيد :

إذا ذكر العدل تمثل الذهن القضاء، وإذا ذكر القضاء تداعى الى الذهن معنى العدل . فالارتباط بين الأمرين وثيق، إذ ليس للقضاء من عمل سوى احقاق الحق وإبطال الباطل، وذلك عين العدل . والخطأ في القضاء أيا ما كانت صورته لا يستقيم مع معنى العدل، لأن هذا الخطأ يفضي الى اعطاء حق لغير صاحبه أو الى حجب حق عن صاحبه . ولا كانت مهمة القضاء هي اعطاء كل ذي حق حقه، فانه يكون من الخمين الحيلولة دون وقوع القضاة في الخطأ ابتداء، وكذلك العمل على تداركه إن وقع . وبعبارة أخرى فان خطأ القضاء يجب دفعه، فان تعذر دفعه وجب رفعه .

وللخطأ معنيان : أحدهما شخصي أو ذاتي، ويقصد به الانحراف عن السلوك الواجب، أما الآخر فموضوعي، ويقصد به عدم اصابة الحق أو الحقيقة . والمعنى الثاني أوسع من الأول، فهو يتسع له دائما ويتسع عنه أحيانا . ذلك

أن تجنب الخطأ بمعناه الأول مقدور عليه، ولا يظل الوقوع فيه عن أن يكون عل وجه العمد أو التقصير، ومن ثم كان هذا الخطأ موجبا للوم . أما الخطأ بمعناه الآخر فقد يظل من العذر أو يلتبس به، وإذا خلا عنه تطابق المعنيان، وإذا التبس به افترقا، وعند الانطباق يكون المخطئ أتما أو ملوما، ولا يكون كذلك عند الافتراق .

والخطأ بكلا المعنيين ممكن الوقوع بل كثير الوقوع، فليس في الناس من يسلم منه . وهذه القضية لا تختمل المكابرة، لأن المنازعة فيها تعني ادعاء الكمال وهو مالم يجهر به من قبل أحد، وما نطن أحدا يجبر على الجهر به . ولأمر ما حرصت الكتب السماوية على تسجيل الخطأ بل الخطيئة على الانسان في أعقاب خلقه، فقد عصى آدم ربه فخرى، ثم لم يلبث قابيل أن قتل ظالما أخاه هابيل . وفي الحديث : كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون . والحديث صريح في أن التفاضل بين الناس

ليس مناطه التنزه عن الخطأ، وإنما التوبة منه بعد الوقوع فيه.

والتقاضي انسان يفصل في خصومة، وهو بوصفه انسانا عرضة للخطأ. ونخطئه اما أن يكون نتيجة هوى أو تقصير منه أو قصور فيه أو في نظام الاثبات الذي يطبقه. وليس بين القضاة من هو معصوم من الخطأ في صورة أو أخرى من صوره ولو كان نبيا. وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: إنما أنا بشر مثلكم، وأنكم تختصمون الي، فامل بعضكم أن يكون الحق بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له شيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئا فأما أقطع له قطعة من النار. ولا يعنيني الخوض - في هذا المقام - فيما اذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم رغم قضائه من الحق ومن المبتطل، وحسبنا أن ظاهر الحديث صريح في أنه من الممكن أن يحكم لأحد الخصمين بما ليس من حقه، وذلك هو الخطأ في بعض معانيه (١).

وفي سورة الأنبياء مثل لإمكان ورود الخطأ حتى على الأنبياء حين يقضون، وهو مثل واقعي لا مجرد فرض نظري. قال تعالى: «وداود وسليمان اذ يحكما في الحرت اذ لغشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان، وكلا آتينا حكما وعلما». وتذكر كتب التفسير أن سليمان عليه السلام راجع أباه في حكمه وأقترح عليه حكما آخر رآه أصوب فأقره. وقال له: وفقت يا بني، لا يقطع الله فهمك (٢). وثمة واقعة أخرى روتها كتب الحديث، فمن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه

وسلم قال: بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب فذهب بابن أحدهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا الى داود فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام فأخبرته، فقال: أتوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى (٣). وانكشف بذلك خطأ ما قضى به نبي الله داود.

ولما كان القضاء موضوعا انساني الطابع فقد شغلت به كل الشرائع وهنت بوضع الضمانات والضوابط التي تحول دون وقوع القضاة في الخطأ، كما عنت بعلاج أو تدارك ما يقع منهم رغم ذلك من خطأ. ويلفت النظر أن الشرائع بوجه عام تتشابه مواقفها وان تباينت في بعض التفاصيل. وعلة التشابه والتباين مفهومة، فليس بين الناس من يقر الخطأ أو يرضى باختلال ميزان العدل، لأن العدل مركز في الفطر، وهو الى ذلك ضرورة اجتماعية لا تستقيم بدونها حياة الناس، ومن هنا كان التشابه. لكن عقول الناس تتفاوت في استنباط الحلول وإبتداع الوسائل، وهذا سر التباين.

وهذا البحث وإن كان يسمى أساسا الى إبراز موقف الفقه الشرعي من خطأ القضاء، إلا أننا نؤثر التمهيد له بعرض صورة مجملة لموقف القانون الوضعي المعاصر من الموضوع، وقد اخترنا القانون المصري الحالي فوجدنا لذلك. وسوف نعرض كذلك للقانون الوضعي في مواضع أخرى حيث يقتضي المقام ذلك.

وسائل القانون الوضعي الى درء الخطأ :

ينحصر عمل القضاء في أمرين : تحرى حقيقة الواقع في محل الخصومة أو النزاع ، ثم تحرى حكم القانون في هذا المحل واتزاله عليه واجبار طرفي النزاع على الامتثال له ، وكلا الأمرين يمكن أن يتطرق اليه الخطأ . وعلى هذا فخطأ القضاء اما أن يكون خطأ في الواقع أو في القانون .

وتحصر الشرائع الوضعية على درء الخطأ بنوعيه بوسائل شتى ضمانا لسلامة أحكام القضاء .

(أ) ومن هذه الوسائل ما يتصل بتأهيل القضاة ، فالقاعدة أن الفصل في الدعاوي يقتصر على من تخصص في دراسة القانون وحصل على اجازة فيه من احدى الكليات الجامعية التي تنقطع لتدريسه (٤) وعلة ايجاب هذا الشرط واضحة ، فالقانون ليس مجرد مجموعات من النصوص ، وانما هو علم يقوم على قواعد وأصول ثابتة ، وفضلا عن ذلك فان نصوص القانون في كل دولة تبلغ من الكثرة ما يتعذر معه على عامة الناس الاطاحة بها . وكلا الأمرين يقتضي ألا يتصدى للفصل في الدعاوي غير من أتيح له الاطلاع بأصول القانون ونصوصه .

(ب) ومن هذه الوسائل أيضا ما يتصل بأهلية القاضي للفصل في الدعوى المعروضة عليه . ويتضمن قانون المرافعات المدنية والتجارية وقانون الاجراءات الجنائية نصوصا تبين الأحوال التي يمتنع فيها على القاضي أن ينظر الدعوى ، وكذلك الأحوال التي يجوز فيها للخصوم رده . وعلة هذا الشرط واضحة

بدورها ، فالقاضي مهما أمن في التجرد ليس الا انسانا يتفعل بما سيفعل به غيره ، فهو يجب ويخض ويتعلق هواه بما يتعلق به هوى غيره ، والهوى والحيلة لا يستقيمان ، اذ هما نقيضان . ولما كانت الحيلة شرطا لازما لسلامة حكم القاضي أصلا ، ولاطمئنان الناس الى حكمه تبعا ، فقد حرص القانون الوضعي — سدا للذرائع — على منع القاضي من نظر الدعوى وجوبا في أحوال ، وعلى اجازة رده عن نظرها في أحوال . والجامع بين كل هذه الأحوال هو وجود مصلحة خاصة للقاضي — مادية أو أدبية — يحتمل معها أن يتحاز فيحكم في الدعوى على وجه معين .

(ج) ومن وسائل درء الخطأ تعدد القضاة واشتراط أغلبية خاصة عند اصدار الأحكام في بعض الأحيان . ويجري التشريع الوضعي على تشكيل المحاكم العرفية من قاض فرد ، أما المحاكم الأخرى ، وهي التي يظن أمامها في أحكام الدنيا ، وكذلك المحاكم التي تفصل في الدعاوي ذات الأهمية الخاصة فتشكل من عدة قضاة . والقاعدة أن يكون عددهم فرديا ، ويغلب أن يكونوا ثلاثة كما هو الحال في المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف والجنائيات ، وقد يكونون خمسة كما هو الحال في محكمة النقض . واذا تعدد القضاة فانه يكفي لصحة الحكم أن يصدر بأغلبية الآراء ، غير أن القانون يشترط الاجماع في أحوال خاصة ، منها حالة الحكم بالاعدام ، وكذلك الحالة التي يتجه فيها الرأي عند نظر البطن الى تشديد العقوبة المحكوم بها أو الى الغاء حكم البراءة .

والعلة التي دعت المشرع الوضعي الى

نوعاً آخر من الرقابة يصح وصفه بالرقابة الشعبية. وتمثل هذه الرقابة في مبدأ العلنية وفي ضرورة تسيب الأحكام. وكلا الأمرين ضمانات فعالة لاستقامة القضاء. ولا شك في أن الرقابة على عمل القضاة في مختلف صورها تسهم إلى حد كبير في حلهم على بذل أقصى الجهد لكي يندىء الخطأ أو ينحصر في أضيق نطاق.

وسائل القانون الوضعي إلى علاج الخطأ:

قدر القانون الوضعي أن الخطأ يمكن الوقوع رغم كل ما قدره من وسائل لتوقيه، ورأى أن الاحتياط لدرء الخطأ يجب استكماله بتقرير الوسائل الكفيلة بتداركه أن وقع وعلاج آثاره إذا تعذر رفعه.

(أ) ومن هذه الوسائل تصحيح الخطأ المادي، فقد خول قانونا المرافعات والاجراءات للمحكمة التي أصدرت الحكم سلطة تصحيح ما تقع فيه من أخطاء مادية بحتة، كتابية أو حسابية، وذلك بقرار تصدره من تلقاء نفسها أو بناء على طلب الخصوم.

(ب) غير أن أهم تلك الوسائل ما يقرره القانون للخصم من حق الطعن في الأحكام لتصحيحها، سواء بتعديلها أو بإلغاء ما قضت به. وهذا الحق يؤدي وظيفة مزدوجة، فهو مجبرده وبغض النظر عن ممارسته كفيل بحمل القضاة على مزيد من العناية فيما يفصلون فيه من دعاوي حذراً من أن تُلغى أحكامهم أو تعدل عند الطعن فيها. فتقرير حق الطعن من هذا الوجه عاصم من الخطأ إلى حد كبير، وتلك هي الوظيفة الواقية لهذا الحق. أما الوظيفة الأخرى فتبدو عندما يمارس صاحب الشأن حقه بالفعل وفي هذه الحالة يستهدف

تشكيل المحاكم من عدة قضاة هي حرصه الشديد على أن يكون الحكم أدنى ما يكون إلى الصواب، لأن اشتراك جمع من القضاة في تمحيص الدعوى والحكم فيها يجعل احتمالات الخطأ محدودة لما هو معروف من أن رأى الجماعة أسد من رأى الفرد. ولذا تلتزم القضاة اشتراط المشرع إجماع القضاة في الأحوال الخطيرة والدقيقة سدا لمسافذ الخطأ وتجنباً لأضعف احتمالاته.

(د) ومن وسائل درء الخطأ كذلك إتاحة الفرصة لكل خصم أن يديء مالدبه من دفاع. فهذا الدفاع كفيل بتجلية الحقيقة أمام القاضي، سواء في ذلك حقيقة الواقع أو حقيقة القانون.

(هـ) ومن هذه الوسائل أيضاً تخويل القاضي سلطة واسعة في تحقيق الدعوى، فله أن يدعو للشهادة من يرى لزوماً لسماع شهادته اظهاراً للحقيقة، وله أن يتدب خبيراً أو أكثر لابتداء الرأي في مسألة فنية، وله أن ينتقل لاجراء ميانة، وله بوجه عام أن يأمر بتقديم أي دليل يراه لازماً لظهير الحقيقة.

(و) ولحل من أهم وسائل درء الخطأ فرض الرقابة على عمل القضاة. وهذه الرقابة عدة صور، منها التفتيش القضائي عليهم، ومنها تأديبهم إذا ما انحرفوا فأخلوا بواجبات وظيفتهم، ومنها تقرير حق الطعن في أحكامهم، ومنها كذلك خاصصتهم إذا وقع منهم غش أو تدليس أو غدر أو خطأ مهني جسيم. وتتسم الصور السابقة بأن الرقابة فيها داخلية، أي يارسها القضاء نفسه أو بعض أجهزته، سواء كانت المبادرة ذاتية من جانبه أو من جانب الخصم أنفسهم. على أن هناك

الظمن تدارك ما شاب الحكم من خطأ وتصحيحه على نحو يجعله متفقا مع حقيقة الواقع ومطابقا للقانون، وهذه هي وظيفة العلاج أو التصحيح.

وطرق الظمن في الأحكام بوجه عام هي المعارضة والاستئناف والنقض والتماس إعادة النظر. وكل طريق من هذه الطرق تقرر لملة هي تدارك وجه معين من وجوه الخطأ، سواء كان خطأ محققا أو محتملا. فأما المعارضة فطريق للظمن في الأحكام الغائية، وهي التي تصدر ضد خصم لم يثل في الدعوة بشخصه ولا بوكيل عنه، ولم يتج له من ثم أن يرد على خصمه بما يدفع دعواه. وأما الاستئناف فطريق للظمن يقصد به إعادة طرح النزاع برمته على القضاء، توسعة على الخصوم وتحريا لمزيد من التحقيق والتمحيص وتداركا لما فات من وجوه الدفاع أملا في بلوغ أقصى ما يمكن بلوغه من ادراك الحقيقة وامضاء العدالة. وهذا الطريق محل جدل شديد على الصعيد النظري، فمن الفقهاء من يخلو في نقده ويشدد في التحامل عليه، ومنهم من يتحمس للدفاع عنه والابقاء عليه. وأما النقض فطريق للظمن قصد المشرع الوضعي بتقريره تدارك ما يشوب الحكم من خطأ قانوني، سواء تمثل هذا الخطأ في مخالفة القانون أو في سوء تأويله أو تطبيقه. أما الخطأ في تحصيل الواقع أو في تقديره فلا يصح سببا للظمن بالنقض. وأما التماس إعادة النظر فطريق استثنائي قصد به تدارك الأخطاء الصارخة التي تتعلق بوقائع الدعوى والتي يمتنع الظمن في الحكم من أجلها بطريق آخر من طرق الظمن. ومن أمثلة هذه الأخطاء أن يحكم بادانة شخص في جريمة قتل ثم يظهر

المدعي قتله بعد ذلك حيا، ومنها أن يحكم بادانة شخص في واقعة ثم يحكم بادانة غيره بارتكاب عين الواقعة ويكون بين الحكمين تناقض يستتج منه براءة أحدهما، ومنها أن يبني الحكم على شهادة شاهد يقضي عليه بعد ذلك بالحقبة المقررة لشاهد الزور، ومنها أن يصدر الحكم بناء على غش من أحد الخصوم.

ومجري التشريع الوضعي بوجه عام على تقييد حق الظمن بقيد زمني. وقد أريد بهذا القيد تحقيق التوازن بين مصلحتين كلتاها جدير بالرعاية، أما الأولى فهي تحقيق العدالة، وأما الأخرى فهي استقرار الحقوق والمراكز القانونية. فقد قدر المشرع من جهة أن فتح باب الظمن في الأحكام من شأنه تحقيق العدالة، وقدر من جهة أخرى أن اغلاق هذا الباب بعد فترة معلومة لازم لكي تستقر الحقوق وتؤكد جدية الأحكام، ولا تأبدت الخصومات واستحال على القضاء أن ينهض بهمة ويؤدي رسالته، ولهذا أثبت الحق في الظمن وأورد عليه ذلك القيد.

(جـ) وثمة وسيلة أخرى قدرها التشريع الوضعي في مجال خاص هو المجال الجنائي، فالدساتير الوضعية تنص عادة على تخويل رئيس الدولة سلطة العفو عن العقوبة أو تخفيفها. وما قيل في تبرير هذه السلطة أنها وسيلة يمكن اللجوء إليها لتصحيح خطأ القضاء، وعلى وجه التحديد حين تنسد أبواب الظمن تماما وينقطع كل رجاء في طرق باب القضاء.

(د) وأخيرا فهناك طريق التعويض، وهو طريق يسلكه المضرور في بعض الأحوال إذا نفذ الحكم عليه ثم استبان خطؤه وكان

طائفة ترى أن حرمان المضرور من التعويض تماماً يجافي العدالة، ولذلك فإنها تقرر له من باب المساعدة تعويضا مناسبا تراعى فيه ظروفه وأحواله .

تلك هي الملامح العامة للسياسة التي ينتهجها التشريع الوضعي في معالجة أخطاء القضاء، وهي سياسة تقوم على توقي الخطأ ابتداء وعلى تداركه حين يقع وعلى التعويض عنه في حدود معينة حين لا يجدي تصحيح الخطأ . والشريعة الإسلامية باعتبارها ديناً سماوياً أحصر بغير شك على أعضاء العدل من التشريع الوضعي وأقل اصطباراً على خطأ القضاء . ولما في درء هذا الخطأ وتداركه وسائل، منها ما ورد به النص صراحة، ومنها ما استنبطه الفقهاء من نصوصها أو من قواعدها الكلية . وتتفق وسائل التشريع الوضعي في جلستها مع الوسائل الشرعية، وليس في ذلك غرابة، لأن صحيح المقول لا يصادم صحيح المنقول . ولما كانت العدالة هي هدف القضاء في كل مجتمع، سواء كان مجتمع ملحد أو أهل دين، فمن الطبيعي أن تتشابه الوسائل المؤدية إليها، ويبقى للدين بعد ذلك أو فضلاً عن ذلك سماته الخاصة ووسائله المتميزة . ولهذا قلنا ان بين الوسائل الشرعية والوضعية تشابهاً، والتشابه غير التطابق .

وسوف نجري على الخطة السابقة في بيان الوسائل الشرعية، فنبداً أولاً بوسائل درء الخطأ ثم نتبعها بوسائل رفعه وكذلك التعويض عنه ان عز الرفع أو بات غير مجد (هـ) .

أولاً : الوسائل الشرعية لدراء الخطأ :

تستوعب هذه الوسائل وسائل القانون الوضعي وتزيد عليها .

(أ) وتأتي على رأس الوسائل الشرعية مخاطبة الوجدان الديني للقاضي، وذلك بتربيته في العدل وتحذيره من الجور بل وتنفيذه أصلاً من تولى القضاء تجنباً لمنظنة الجور أو عدم الإصابة قال تعالى : ان الله يأمركم أن تؤدوا

تصحيحه بالنسبة الى المحكوم عليه غير مجد في ازالة ماناله من ضرر . وهذا تطبيق لقاعدة عامة تقضي بأن كل خطأ سبب للغير ضرر يلزم من ارتكبه بالتعويض . ولهذا يلتزم الشاهد والخبير بتعويض المحكوم عليه اذا ثبت التزوير في جانبهما، ويلتزم الخصم بتعويض خصمه اذا وقع منه غش لم يفتن له القاضي فحكم لصالحه، بل ان القاضي نفسه يلتزم بتعويض الخصم اذا وقع منه غش أو تدليس أو غدر أو خطأ مهني جسيم .

ولكن التشريع الوضعي بوجه عام يقف بتعويض ضحايا القضاء عند حدود معينة لا يجاوزها فهو على سبيل المثال لا يعرض التهم اذا قست مصلحة التحقيق بحسبه احتياطياً ثم رضى بعد ذلك عدم تقديمه للمحاكمة أو قدم للمحاكمة — ثم قضى ببراءته، وهو كذلك لا يعرض المحكوم عليه اذا قضى بحسبه أو بسجنه ثم طعن في حكم الادانة بالنقض أو بالتماس اعادة النظر فقبل طعنه وقضى ببراءته، بل أنه لا يعرض ورثة المحكوم عليه اذا قضى باعدامه ونفذ الحكم فيه ثم طرأ من الأسباب ما دعا الى الطعن بالتماس اعادة النظر فقضى بأن المحكوم عليه كان بريئاً وأنه أعدم بغير حق . ويقال دفاعاً عن هذا المسلك التشريعي ان القضاء كان معذوراً وانه لو تقرر الحق في التعويض في هذه الأحوال لألقى على كاهل الخزانة العامة عبء ثقل يؤديها حمله، وربما تخرج القضاء بسبب ذلك من القضاء بالادانة رغم قيام موجبها حذراً من تكشف الخطأ مستقبلاً واشفاقاً من الزام الدولة بالتعويض فيما لو ألغى الحكم وقضى بالبراءة . وقيل أيضاً ان الخطأ أمراً لا يمكن تجنبه في بعض الأحوال، اذ هو من طبيعة القضاء ولوازمه، وان علينا جميعاً تقبل هذا الخطأ وتحمله باعتباره ثمننا للأمن الذي ننعم به وللعدالة التي نتفياً ظللها . ومن التشريعات الوضعية مع ذلك

الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل. وقال صلى الله عليه وسلم : المسطون عند الله على منابر من نور يوم القيامة على يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وماولوا. وقال ابن مسعود : لأن أجلس فأقضي بين الناس بحق أحب الى من عبادة سبعين سنة. وقد قضى صلى الله عليه وسلم وقضى من بعده الخلفاء الراشدون وكثير من صالحى الأمة. فكان القضاء بالعدل سنة فوق كونه ضرورة.

أما التحذير من الجور في القضاء فالأحاديث فيه كثيرة والعقاب فيها رهيب، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : الله مع القاضي ما لم يجر، فإذا جارتيرأ الله عز وجل منه، وقال أيضا : ما من حاكم يحكم بين الناس الا يحشر يوم القيامة وملك أخذ بقضاه حتى يقفه على جهنم ثم يرفع رأسه الى الله تعالى، فان قال الله تعالى : ألقاه، ألقاه في مهوى أربعين خريفا. وعن عطاء : اذا هلك الحكم عرض عليه في قبره كل قضية قضى بها، فان كان في شيء منها خلاف ضرب بمرزبة من حديد ضربة يسبل بها قبره.

والقضاء عند فقهاء الشريعة فرض كفاية لما فيه من مصالح العباد، لكن فيها خطرا فلا ينبغي أن يقدم عليه الا من وثق بنفسه وكان أهلا له. ولهذا دخل فيه قوم صالحون وامتنع عنه قوم صالحون، ويرى بعض الفقهاء أن ترك الدخول أمثل وأصلح في الدين وقد أشفق بعض الصالحين على أنفسهم من تولي القضاء لورعهم وخوفهم من عدم الاصابة، ولما صح لديهم من أحاديث تنفر من توليه، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : من جمل على القضاء فقد ذبح بغير سكين، وروى عنه أيضا : يأتي على القاضي يوم يود أن لم يقض بين اثنين في قرة. ونهى صلى الله عليه وسلم عن طلب القضاء واشتد في نهيه فقال : ستطلبون الامارة وتكون حسرة وندامة يوم

القيامة، فتمتت المرضعة وبست الفاطمة، فمن طلب القضاء وأراده وحرص عليه وكل اليه وخيف عليه الهلاك، ومن لم يسأله وامتنح به وهو كاره له خائف على نفسه فيه أعانه الله عليه. وقال أيضا : من طلب القضاء واستعان عليه وكل اليه، ومن لم يطلبه ولا استعان عليه أنزل الله ملكا يسدده.

وصنف رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاة فجعلهم ثلاثة، أثنان في النار وواحد في الجنة، فقاض عرف الحق ففضى به فهو في الجنة، وقاض قضى بجهل فهو في النار، وقاض عرف الحق فجار فهو في النار. ثم هذا من فزع القضاة فقال، اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر. والعلاقة بين الحدين وثيقة، فالقاضي الذي يؤجر شرعا لا تشرب عليه سواء نال أجرين أو اجرا واحدا. أما المعلوم بل المذموم فهو من يتصدى للقضاء وهو لا يحسنه، وذلك هو الجاهل، وكذلك من يحسنه ولكن لا يعدل فيه، وذلك هو الجائر.

وليس أفعل في نفس المؤمن من هز وجدانه الديني، فهو أعظم صارف له من اتباع الهوى وأكبر دافع له على استفراغ الجهد في تحري وجه الحق، ومن ثم فهو كفيل بحصر الخطأ القضائي في أضيق نطاق. ويلاحظ أن هذه الوسيلة لا مقابل لها في التشريع الوضعي، فالقضاء فيه مهما يكن شرفه فهو مهنة يوكل صاحبها الى القوانين التي تنظمها والتقاليد التي تحكمها، أما في الاسلام فالقضاء قرينة وعبادة، وهو كذلك حقيقة لا مجازا، ولهذا لا يعطي القاضي على القضاء أجرا بل يمنح رزقا، شأن الخليفة والجند المجاهدين. والفرق بين الأجر والرزق دقيق ولكنه عميق، فالأجر انما يكون على قدر العمل، وهو يستحق شرعا الا أن يكون العمل تبرعا. وتطوعا، أما الرزق فيحسب الحاجة وعلى قدرها. فاذا انقطع القاضي لعمل المسلمين ولم يكن موسرا لزمته منثوته ومنوته من يعول، أما ان كان لديه ما

يغنيه فخير له أن يحتسب (٦). ولا مزية في أن القاضي المحتسب أقل عرضة للخطأ من القاضي المستأجر، لأن الأول يتعبد بمطلق القضاء بل بالقضاء الصائب.

(ب) ومن الوسائل الدائرة للخطأ كذلك الاحتياط الشديد في اختيار القضاء. فقد اشترط الفقهاء فيمن يلي القضاء شروطاً لا مقابل لأغلبها في التشريع الوضعي. ومن هذه الشروط ما هو شرط صحة، ومنها ما هو شرط كمال واستحباب. ويعتد من تلك الشروط - فيما نحن بصدده - ثلاثة، هي العدالة والعلم والفتنة باعتبارها عاصمة من الخطأ إلى حد كبير.

١ - اشترط الفقهاء أن يكون القاضي عدلاً. وهم في تعريف العدالة أقوال تتقارب في المعنى. يقول الماوردي: العدل من يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفاً عن المحارم متوقفاً للمأثم بعيداً من الرب مأموناً في الرضا والغضب مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودينه (٧).

٢ - واشترط فيه كذلك أن يكون عالماً، وأرادوا بذلك العلم بالأحكام الشرعية. وهذا العلم - كما يقرر الماوردي - يشتمل على علم أصولها والارتياض بفروعها. وأصول الأحكام في الشرع أربعة: أحداها علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخاً ومنسوخاً، ومحكمها ومتشابها، وعموماً وخصوصاً، وبمجملاً ومفصلاً.

والثاني علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة من أقواله وأفعاله وطرق مجيئها في التواتر والآحاد، والصحة والفساد، وما كان على سبب أو إطلاق. والثالث علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه لاتباع الاجماع ومجتهد برأيه في الاختلاف. والرابع علمه بالقياس الموجب رد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع

عليها حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل (٨).

٣ - ويشترط في القاضي كذلك أن يكون فطناً. ويعني أن أياها لا ولي القضاء بالبصرة طار صيته في الآفاق حتى جاءه الناس يطلبون منه أن يعلمهم القضاء فكان يجيبهم: ان القضاء لا يعلم، انما القضاء فهم، ولكن قولوا: علمنا العلم. (٩) وهذا الشرط بالغ الأهمية، فليس القضاء مجرد بيان للحكم الشرعي، وانما هو حكم شرعي مطبق على واقعة حال، فاذا قصر ذكاء القاضي عن فهم الواقعة او النازلة فلا جدوى من احاطته بالحكم الشرعي، لأنه ينزله عندئذ غير منزله ويضمه في غير موضعه. وهذا ما عناه عمر بن الخطاب حين كتب إلى أبي موسى الأشعري في كتابه المشهور: الفهم الفهم فيما أدلى اليك. ويقول ابن القيم في بيان ذلك: ان القاضي اذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهد، وفي القرائن الحالية والمقالية كنفه في جزئيات وكليات الاحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه اعتماداً على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله. (١٠) ويقول أيضاً ان القاضي لا يتمكن من الحكم بالحق الا بتوعين من الفهم، أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع. (١١) وهذا القول غاية في العمق والدقة، ذلك انه اذا استبعدنا تواطؤ القاضي فإن حكمه انما يتم من إحدى جهتين: جهله بحقيقة الواقع، أو بالحكم الواجب في هذا الواقع.

وبين القراني في فروقه السند الشرعي لشرط الفطنة بقوله: يجب ان يقوم في القضا

من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشد تغطنا لحجج الخصوم وخذعهم، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: أقضاكم علي، أي أشد تغطنا لحجج الخصوم وخذع المتحاكمين، وبه يظهر الجمع بينه وبين قوله عليه الصلاة والسلام: أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل. وإذا كان معاذ أعرف بالحلال والحرام، كان أقضى الناس، غير أن القضاء لما كان يرجع الى معرفة الحجج والتفتن لما كان أمرا زائدا الى معرفة الحلال والحرام، فقد يكون الانسان شديد المعرفة بالحلال والحرام وهو يخدع بأيسر الشبهات، فالقضاء عبارة عن هذا التفتن. (١٢)

والشروط المتقدمة كفيلا بالحد من خطأ القضاء الى أقصى مدى، فأما العدالة فمأنة من الجور، وأما العلم فمأنة من الخطأ في الحكم الشرعي، وأما الفطنة فمأنة من الخطأ في مسائل الواقع. وأما أن هذه الشروط لازمة في القضاء بعامه، سواء كان قضاء شرعياً أو غير شرعي.

وإذا كان التشريع الوضعي لا ينص على بعض هذه الشروط فذلك لا يعني عدم لزومها، لأن القضاء فن فهم الواقع والعلم بالحكم الواجب فيه، فكان العلم والفطنة ونقاء الضمير من لوازمه وإنما ينحصر الفرق بين القانون الوضعي والفقه الشرعي في أن الأول يعتبر كل من يحوز المؤهل القانوني المطلوب فطنا بحكم اللزوم وعدلا أيضا بشيء من الكشف والاستقصاء، أما الفقه الشرعي فيطلب كل شرط على حدته، مع اختلاف الفقهاء في طبيعة كل شرط وهل هو للصحة أو للكمال والاستحباب.

وبحسن التنبيه في هذا الصدد الى أنه لا ينبغي الخلط بين صورة القضاء الشرعي وصورته الواقعية في بعض مراحل التاريخ. فتحن لا ننكر أن كتب التاريخ وتراجم القضاة رسمت للقضاء في بعض العهود صورة لا تتخلو من قنامة، إلا أن ذلك لا يصلح حجة على فساد

النظام القضائي أو قصوره في الشريعة الإسلامية. فالقضاء في تلك العهود لم يكن اسلامياً بمعنى الكلمة، لأن بعض من ولوه لم تكتمل فيهم شروطه. ولم يقتصر الخلل في تلك العهود على القضاء وحده، بل شمل الولايات كلها، وعلى رأسها الخلافة نفسها. والدليل الواضح على سلامة التنظيم الشرعي للقضاء هو تلك الصورة المشرقة التي تطالعتنا في كتب التاريخ ومدونات الفقه وتراجم القضاة في صدر الاسلام. فهذه الفترة من التاريخ الاسلامي هي وحدها التي يصح الاستشهاد بها، أما ما عداها فلا يمتحج بها الا بقدر ما يكون فيها من التزام بأحكام الشريعة الإسلامية. وهذه الظاهرة ليست وقفا على الشريعة وحدها، بل هي عامة على كل الشرائع والنظم، فالعبرة إذن ليست بالأسماء بل بالمسميات. وليس من الانصاف أن نصدر حكماً على نظام من النظم صحة وفساداً من خلال سوء الممارسة والتطبيق في بعض العهود.

(ج) ومن وسائل دره الخطأ أيضا الزام القضاء بمشاورة العلماء. فقد استحب الفقهاء للقاضي ألا يقضي الا في حضرة أهل العلم ومشورتهم، فذلك أدعى الى احسان الحكم واصابة وجه الحق. غير أنهم مع ذلك أشفقوا على بعض القضاة مما قد يروهم من حصر أو اضطراب في حضرة بعض العلماء، فأجازوا — بل استحسبوا — لمن يستحوز عليه هذا الشعور ألا يدعوا العلماء الى مجلسه حتى لا يشغله وجودهم عن متابعة الدعوى ويصرفه عن تفهمها. جاء في معين الحكام وفي تبصرة الحكام: قالوا لا يقضي القاضي الا بحضرة أهل العلم ومشورتهم، وقال البعض إلا أن يخاف المضرة في جلوسهم وينشغل قلبه بهم وبالحذر منهم حتى يكون ذلك نقصاناً في فهمه، فأحب الي ألا يجلسوا اليه. وقال بعض الفضلاء: لا ينبغي للقاضي أن يكون معه في مجلسه من يشغله عن النظر، كانوا أهل فقه أو غيرهم، ولكن إذا ارتفع عن مجلس القضاء شاور (١٣) ويتضح من ذلك أن الفقهاء يحلون القاضي من

دعوة أهل العلم تخفيفاً عنه ورفعاً للحرص، لكنهم لا يرون مسوغاً لإحلاله من الرجوع اليهم واستشارتهم فيما يعرض له أو يطرح عليه، فالمشاورة أكد من الحضور.

واستحباب المشورة لا ينحصر في بعينها من القضاة دون غيرها، بل هو عام بالنسبة للقضاة جميعاً ولو كانوا من ذوي الرأي أو من طبقة المجتهدين.

ويلاحظ أن القانون الوضعي لا يعرض لهذا الموضوع صراحة ولا إيماء، فهو يأمر القضاة بالاستشارة ولا ينهأهم عنها، بل هو لا يحسنها ولا يقبحها. وقلنا يعتمد القضاة في واقع أمرهم إلى استشارة غيرهم، وإذا فعلوا فللضرورة ومع خاصتهم، ثم أنهم يتكتمون الأمر ظناً منهم أن استشارة الغير نقيصة تحط من قدرهم وتقذّر في كفاءتهم. أما في الفقه الشرعي فإن من شروط الكمال أن يكون القاضي مستشيراً، وما يعاب عليه أن يكون مستبداً برأيه. وكان الخلفاء يحرصون عند تولية القضاة على دعوتهم لاستشارة العلماء. كتب عمر بن عبدالعزيز إلى عدي بن أرطاة: أما بعد، فإن رأس القضاء القضاء اتباع ما في كتاب الله، ثم القضاء بسنة رسول الله، ثم حكم الأئمة الهداة، ثم استشارة ذوي الرأي والعلم، فإن السائل عما لا يعلم أحد العالمين.

وهذا الشرط ليس غريباً على الشريعة الإسلامية، بل هو يتفق تماماً مع روحها العامة ومبادئها الكلية. والأصل فيه قوله تعالى في مدح المؤمنين: وأمرهم شورى بينهم، وقوله مخاطباً نبيه الكريم: وشاورهم في الأمر. وإذا كان الرسول قد أمر بالمشاورة وهو أقره الناس وأقطنهم فغيره بطلب المشورة أخرى. يقول الحسن البصري: أمر صل الله عليه وسلم بالمشاورة وإن كان عنها لغتياً، لكن المراد أن نصير المشاورة سنة للحكام من بعده. (١٤) وكان الصحابة يستشيرون حين يقضون ولا يجردون في ذلك حرجاً فقد مثل أبو بكر عن ميراث الجدة أم الأم فأخبر أن النبي عليه

السلام أعطاهما السدس، وشاور عمر في الجدة أم الأب ثم فرض لها السدس، وشاور في دية الجنين فأخبر أن النبي قضى فيه بفرقة عبد أو أمة. وكان عثمان بن عفان إذا جلس أحضر أربعة من الصحابة ثم استشارهم. ويقول الماوردي تأصيلاً لاستحباب المشورة: إن القاضي قد يخفى عليه من أحكام الحوادث والنوازل ما يكون علمه عند غيره، فلم يجز له أن يمضي حكمه على التباس واحتمال. كذلك فإن القاضي مجتهد، وعلى المجتهد التقصي في اجتهاده، ومن التقصي أن يكشف بالسؤال وينظر في طلب الصواب. (١٥)

ويلفت النظر أن القانون الوضعي يميز للمحكمة—سواء من تلقاء نفسها أو بناء على طلب الخصوم—أن تعين خبيراً أو أكثر في الدعوى ليمد القاضي بالرأي الفني فيما يستغل أو يلتبس عليه من وقائعها، ولكنه مع ذلك يمسك عن دعوته إلى طلب المشورة في المسائل القانونية. وربما كانت العلة في ذلك أن نصوص القانون اليوم في تناول يد القاضي وأن آراء الفقهاء والسوابق القضائية مدونة كلها يسهل الرجوع إليها، فلا تمن الحاجة لسؤال أو استشارة.

وقد يكون هذا صحيحاً في غالب الأحوال، غير أن التجارب دلت على أن القضاة يواجهون في بعض الأحيان مشاكل جديدة وتشريعات مستحدثة وقد لا تسعفهم النصوص القانونية ولا يغنيهم ذلك عن طلب المشورة. وإذا كان صحيحاً أن القانون الوضعي لا يحظر صراحة على القاضي استشارة غيره، إلا أن المستقر في أذهان القضاة كما أسلفنا أن طلب المشورة لا يستقيم مع روح القانون وأنه إقرار ضمني بالعجز، ومن ثم فهي نقيصة يتعين على القاضي التنزه عنها.

ولما كانت المشورة في الفقه الشرعي شرط كمال فالمتفق عليه أن اغفالها لا يقدح في حكم القاضي، بل ينفذ حكمه رغم ذلك ما لم يخالف فيه نصاً أو قاعدة كلية أو إجماعاً أو قياساً جلياً، وإن كان ذلك منه مكروهاً. وإذا

شاوور القاضي فاختلقت أقوال المستشارين نظر الى أقرب الاقوال الى الحق فأَمْضاه، ولا اعتبار عندئذ بالسن ولا بكثرة العدد، لأن الأصغر والواحد—كما يقولون—قد يوفق للصواب في حادثة ما لا يوفق الاكبر والجماعة. (١٦)

واذا اجتمع المستشارون على رأي ورأى القاضي خلافه عمل برأي نفسه، لأن الصواب عنده، فلا يدع رأيه برأي غيره. ولا خلاف بين المذاهب الفقهية في ذلك، لأن القاضي إذ يستشير لا يتخلى لغيره عن الفصل في الدعوى، بل يستأنس برأيهم ثم يجتهد كاجتهادهم وينظر فيما استدل به كل منهم وينظرهم وينظرهم، لا نصرة لقوله بل طلبا للحق، فإذا صح له الصواب بعد الكشف والنظر عمل عليه وحكم به (١٧)، سواء وافق رأيهم أو خالفه.

ومحصر الفقهاء على تحرير القاضي من الخوف والتردد عند الفصل في الدعوى، وعلى حثه على الحكم فيها تبعا لما يؤدي اليه اجتهاده بعد المشاورة. ويبدو ذلك بوضوح تام فيما قرره الكاساني: فإذا ظهر له الحق باجتهاده قضى بما يؤدي اليه اجتهاده، ولا يكون خائفا في اجتهاده بعد ما بذل مجهوده لاصابة الحق، فلا يقولن اني أرى واني أخاف، لأن الخوف والشك والظن يمنع من اصابة الحق ومنع من الاجتهاد، فينبغي ان يكون جريئا جسورا على الاجتهاد بعد أن لم يقصر في طلب الحق (١٨).

وهكذا أتاح الفقه الشرعي للقاضي — بنديه للمشاورة — فرصة واسعة لتجنب الخطأ واصابة الحق اذا أشكل عليه حكم الواقعة أو النازلة، لأن من شاوور الرجال شاركها في عقولها، ولكن الفقه الشرعي حرص في الوقت ذاته على أن يكفل للقاضي حرية الفصل في الدعوى حسبما يؤدي اليه اجتهاده، فجعل المشاورة رأيا يهتدي به ولم يجعلها قيدا يحد من حركته وحرية.

والحديث عن استشارة العلماء يجر الى

الحديث عن تعدد القضاة، فهل أراد فقهاء الشريعة ان تكون الاستشارة بديلا من التعدد، وهل يعني ذلك أن أصول الشريعة تأبى اجتماع أكثر من قاض على الفصل في دعوى واحدة في وقت واحد.

يبدو من استقراء المذاهب الفقهية أن الفقهاء لا يميزون اجتماع أكثر من قاض على نظر الدعوى، فقد ذكر ابن رشد في بداية المجتهد أن من شروط القضاء أن يكون القاضي واحدا، (١٩) وقرر القزالي أنه لو نصب الامام قاضين كل واحد يختص بطرف جاز، وان شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز (٢٠) وعمل بعض الفقهاء حظر التعدد بأن الحاكم لا يكون نصف حاكم (٢١)، وعمله آخرون بأن التعدد يؤدي الى الخلاف في تحمل الاجتهاد (٢٢)، وجرت سنة الخلفاء والولاة بوجه عام على عدم التشريك بين القضاة، فلم تجر العادة بتشكيل المحكمة من أكثر من قاض، بل كان القاضي يعمل منفردا ويستقل وحده بالفصل فيما يختص بنظره من دعاوى. غير أن العمل لم يطرد على ذلك باطلاق، فقد ثبت أن الولاة شكلوا في بعض الفترات حاكم من عدة قضاة. من ذلك ما فعله سليمان بن علي عامل الخليفة المنصور على البصرة، فقد ولي على القضاء اثنين هما عمر بن عامر السلمي وسوار بن عبدالله، فكانا يجتمعان معا في المجلس وينظران جميعا بين الناس. ومن ذلك أيضا أن بعض الخصومات الهامة كانت تنظر — في القرن السابع الهجري — في كل من القاهرة ودمشق أمام أربعة قضاة يمثلون المذاهب المختلفة، فكان القضاء يتمتعون بأمر نائب السلطان وينظرون في تلك الخصومات ويحكمون فيها بأجمعهم (٢٣).

ذلك من عصور على حصر القضاء في واحد فيكون اجماعا، فهذا الاجماع — على فرض حصوله وهو غير مسلم — مستنده المصلحة المرسله، فهو يدور عليها ولا يتفك عنها، فحيثما بقيت المصلحة قائمة ظل الاجماع حجة، واذا فاتت وجب اطراحه والاستعاضة عنه بما يحققها. وآية ذلك أن العمل — كما رأينا — لم يلتزم الرأي الفقهي باطلاق، بل خرج عليه في بعض الصور من غير انكار.

بل ان الفقهاء انفسهم لم يرفضوا فكرة التحدد في كل حال، فقد ذكر صاحب معنى المحتاج أن الامام أن شرط اجتماع القاضيين على الحكم فلا يجوز لما يقع بينهما من الخلاف، ثم أضاف: وقضية هذا التعليل أنه لو روى مقلدين لامام واحد — وقلنا تجوز ولاية المقلد — أنه يجوز وان شرط اجتماعهما على الحكم، لأنه لا يؤدي الى اختلاف لأن امامهما واحد (٢٥).

وحاصل هذا القول أن التعدد غير مرفوض لذاته، بل لما يؤدي اليه من اختلاف، فإذا ارتفع الخلاف لم يكن للتعصّب مسأغ. كذلك فان الفقهاء يقيّدون الخطر من جهة أخرى، فهم يقصرون على القضاة دون المحكمين، ويعملون ذلك بسابقة التحكيم بين علي ومعاوية فقد اختارا حكيمين لا واحدا. (٢٦) وكان الفقهاء يريدون بذلك القول بأن تنصيب حكيمين جاء على خلاف الأصل وهو أن يكون الحكم واحدا. ووجه الضعف في هذا الرأي أن الأصل المدعى يفتقر الى دليل. هذا الى أن المحكم والقاضي كلاهما يفصل في خصومة طبقا لأحكام الشريعة، فإذا جاز أن يتعدد المحكمون وجب أن يكون تعدد القضاة جائزا

وعلى الرغم من ذبوع القول بوجوب أن يكون القاضي واحدا فان القائلين به لم يستندوا الى نص يقرره في الكتاب أو السنة، وانما هو محض اجتهاد، ثم انه اجتهاد يعتمد المنطق المجرد أكثر مما يعتمد الأصول الشرعية. فقد وجه بعض الفقهاء هذا الرأي بأن الحاكم لا يكون نصف حاكم، والمعنى — في رأيهم — أنه اذا اجتمع اثنان وشرطنا اتفاقهما على الحكم فان كلا منهما لا يكون قاضيا بفرده، بل يكون كذلك بغيره، فكأنه بدون الآخر نصف لا واحد. وهذا القول يفرض صحة ليس بشيء، لأن تكامل القاضي أو تجزأه ليس أمرا جوهريا، وانما الجوهرى أن يأتي الحكم موافقا للشرع، سواء صدر من حاكم واحد في ذاته أو من حاكم صار واحدا باجتماع أبعاضه وأجزائه. والتعليل في رأينا منقوض لأن فيه مصادرة، فهو يفترض أن الحكم لا يكون واحدا الا اذا صدر من قاض واحد، وهذا محل النزاع. أما التعليل الآخر فمقول، وهو الخوف من أن يؤدي اختلاف القضاة عند تعددهم الى امتناع الفصل في الدعوى والى تأييد الخصومات. غير أن تفادي هذا الخطر ميسور بجعل عدد القضاة فرديا وباشرط أغلبية خاصة عند اختلاف الآراء. (٢٧)

وحقيقة الأمر فيما نرى أن وحدة القاضي أو تعدده هو من السياسة لا من الشرع، وأن ما ينبغي تحريمه وصرف الجهد اليه هو ضمان سداد الحكم، فان رأى أن السداد يتحقق على يد قاض واحد صح الاكتفاء به، وان رأى أن تعدد القضاة أدعى الى اصابة الحق لزم تعددهم. ولا يقال ان العمل جرى في عصر النبي والخلفاء الراشدين من بعده ثم فيما تلا

بدوره لانتفاء حلة المظاهرة بين الحالين.

ويذهب المحدثون من فقهاء الشريعة الى اجازة التعدد، لأن القاضي نائب السلطان، وهو نوع من الوكالة، وللموكل أن يوكل عنه اكثر من واحد مجتمعين دون أن يأذن لأحدهم بالانفراد، فكذا في القضاء يصح ائابة ثلاثة قضاة مثلاً أو خمسة ليشتركوا مجتمعين في نظر بعض الدعاوى التي يجعل لهم ولي الأمر حق النظر فيها. وعندئذ لا يصح لواحد منهم أن ينفرد باستماع احدى الدعاوى او الفصل فيها. وإذا فعل أحدهم شيئاً من ذلك فلا اعتبار لما فعل، لأن مجموعهم في هذه الحالة إنما هو عبارة عن الفرد الواحد، إذ عقد الاثابة يفيد أن كل واحد منهم يعتبر معزولاً عن القضاء بمفرده لأنه لم ينصب لذلك مستقلاً، بل مشتركاً مع الآخرين، وهذا مما يمكن فيه الاشتراك (٢٧).

ويمكن أن نضيف الى ما احتج به هذا الرأي حجتين أخريين :

الأولى : أن الأصل في الأشياء الاباحة، وما دام التعدد غير مظهر بنص فهو يجري على حكم الأصل.

والثانية : أنه اذا ما رأى ولي الأمر رفع الخلاف فيما يحتمل الخلاف فأوجب على القضاة أن يحكموا برأي فقهي معين فإن أمره يلزمهم، وعندئذ يمتنع عليهم الاجتهاد فلا يمتنى الاختلاف، وهو حلة المنع عند المانعين. ولهذا فقد ارتضى فقهاء الشريعة في العصر الحديث فكرة التعدد في قضاة المحاكم الشرعية قبل أن تلغى هذه المحاكم في مصر في سنة ١٩٥٥.

ونخلص من كل ما سبق الى أنه وإن كان الفقه الشرعي التقليدي لا يقر بوجه عام مبدأ تشكيل المحكمة من عدة قضاة، وكان العمل بدوره لم يطرد على تشكيل المحكمة على هذا النحو، الا ان الاصول الشرعية لا تأبى ذلك، بل ان صدر الشريعة يتسع لهذه الوسيلة باعتبارها من الضمانات التي تسهم في الحد من أخطاء القضاء. وربما لم تكن الحاجة ملحة للأخذ بمبدأ التعدد نظراً لنسب القضاء الى استشارة الطماء، لكن عدم الحاجة لا يقتضي الحظر، ولذلك فإنه لا يصح اعتبار الاستشارة بديلاً من التندب، بل ان الجمع بينهما ممكن شرعاً لعدم التناقض.

(هـ) ومن الوسائل الشرعية لدفع الخطأ منع القاضي من نظر طائفة من الدعاوى بحيث أن يخلبه الحوى عند الفصل فيها فيتخل عن الحياد الواجب ويتنكب جادة الحق، وتلك هي الدعاوى التي تكون له مصلحة في أن يصدر الحكم فيها لأحد الخصوم أو عليه.

وجهه الفقهاء على أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم لنفسه ولا لمن لا تقبل شهادته له، ولا يجوز له أيضاً أن يحكم على من لا تقبل شهادته عليه كمدوه، وذلك لأن مبنى القضاء عندهم على الشهادة، فالتهمة القادرة في الشهادة تقطع في القضاء سواء بسواء. وسندهم في المنع من الشهادة أحاديث وروايات صحت كلها أو بعضها لديهم قريباً المنع عليها. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : لا تجز شهادة خائن ولا خائنة ولا ظنين في ولاء أو قرابة ولا مجلود في حد، ومنها ما أثار عن عمر بن الخطاب في كتابه الى أبي موسى الأشعري : المسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلوداً في حد أو

مجريا عليه شهادة زور او ظنينا في ولاء أو في قرابة، ومنها ما روي عن شريح : لا تجوز شهادة الخصم ولا الشريك ولا الأجير لمن استأجره.

وعلى الرغم من اتفاق الجمهور على أصل المنع وعلة إلا أنهم يختلفون في تحديد من يقوم به سبب المنع، وعلى الأخص حين يدور المنع على القرابة، فقد روى عن شريح وإبراهيم النخعي أنه لا تقبل شهادة الأب لابنه ولا الابن لأبيه ولا أحد الزوجين للآخر.

وروى ذلك عن الحسن والشعبي في أحد قوليهما عن الأب والابن، وفي القول الآخر يقبل الولد لأبيه ولا يقبل الأب لولده، ويقبل الزوج لامرأته ولا تقبل هي له، وهو قول ابن أبي ليلى وسفيان الثوري. ولم يميز الأوزاعي والثوري وأحمد بن حنبل وأبو عبيدة شهادة الأب لابنه ولا الابن لأبيه، وأجازوا شهادة الجد والجدة لأولاد بينهما وشهادة أولاد البنين لهما. ولم يميز أبو حنيفة والشافعي شهادة أحد من هؤلاء، إلا أن الشافعي أجاز شهادة كل واحد من الزوجين للآخر. وروى أن عمر بن الخطاب جوز شهادة الوالد لولده والولد لوالده والأخ لأخيه (٢٨).

وكره المالكية وبعض فقهاء الحنابلة والشافعية أن يفتي القاضي في خصومه أو فيما يمكن أن يختصم فيه لديه، كالبيع والشفعة والجنايات، أما العبادات فلم يكرهوا له الاتاء فيها. وعلة الكراهية عندهم أن الأمر قد يعرض على القاضي وقد يتغير رأيه وقت نظر الدعوى فيهديه اجتهاده الى غير ما أفتى به أو تظهر له في مجلس القضاء قرائن حال لم تكن معلومة وقت الافتاء، فان أصر على فتياه وحكم

بموجبها حكم بخلاف ما يعتقد صحته، وان حكم بخلافها تطرق الشك الى نفس الخصم وانفتح باب الكلام في القاضي، بل انه ان حكم صوابا بما يوافق فتواه فرما قيل انه حكم لتأييدها (٢٩).

ولنا على أقوال الفقهاء في هذه الوسيلة ملاحظات :

الأولى : أن المنع في الأحوال السابقة ليس منعا من نظر الدعوى بل من القضاء فيها على وجه معين، ولهذا قال الفقهاء : ليس للقاضي أن يحكم لنفسه ولا لأحد من والديه أو أولاده لكن يجوز له أن يحكم على نفسه وعليهم لانتفاء التهمة، وليس له أن يحكم على عدوه لكن له أن يحكم له لذات العلة. ومقتضى ذلك أن الترافع الى القاضي في الأحوال السابقة غير ممتنع، وأن تحقيق الدعوى من جانبه جائز فاذا تهيأ القاضي للحكم برز المانع أو انعدم تبعا لما يكون عليه القضاء. ولهذا رتب الفقهاء على المخالفة عدم النفاذ فقالوا : ان حكم لمن لا يجوز ان يحكم له او حكم على من لا يجوز له الحكم عليه لم ينفذ حكمه. ويختلف هذا التنظيم عما هو مقرر في القانون الوضعي، فالقاعدة فيه انه اذا قام بالقاضي سبب من أسباب عدم الصلاحية امتنع عليه نظر الدعوى أصلا، وكل عمل يباشره أو قضاء يصدره بالمخالفة لهذا الحظر يكون باطلا ولو تم باتفاق الخصوم، وذلك لتعلق الحظر بالنظام العام. ومن الواضح أن القانون الوضعي أثر سد الذرائع فمنع القاضي من نظر الدعوى ابتداء.

والثانية : أن فقهاء الشريعة لم يستندوا في الحد من سلطة القاضي في نظر الدعوى أو بالأدق في الفصل فيها إلى نص صريح في

الكتاب أو السنة، ولكنهم اجتهدوا ففاسوا القضاء على الشهادة بجامع أن كليهما مظهر للحق وملزم شرعا (٣٠)، فمن ردت شهادته بسبب التهمة في موضع وجب أن يرد قضاؤه لذات السبب في هذا الموضع. ولما كان فقهاء الشريعة مختلفين أصلا فيمن تقبل ومن لا تقبل شهادته فقد اختلفوا فيمن يصح ومن لا يصح للقاضي أن يقضى له أو عليه. ومن الفقهاء من توسع في الحد من سلطة القاضي ومنهم من توسط ومنهم من أطلق سلطته فأجاز له نظر كل دعوى والفصل فيها ولو كان بينه وبين أحد الخصوم مودة أو قرابة أو عداوة، وهذا قول أهل الظاهر، فهم يكفون بشرط العدالة في كل من الشاهد والقاضي ولا يبالون بعد ذلك بالتهمة إلا إذا كان من شأنها اخراج أحدها — لعلة تخصه — إلى ما لا يحل فتكون جرحه تنخرم بها عدالته فلا تقبل شهادته ولا قضاؤه، وعندئذ يكون مبني المنع تخلف العدالة لا مظنة التهمة. يقول ابن حزم : كل عدل فهو مقبول لكل أحد أو عليه، كالأب والأم لابنيهما ولأبيهما، والأبن والأبنة للأبوين، والأجداد والجندات والجد والجدة لسني بنيهما، والزوج لامراته والمرأة لزوجها، وكذلك سائر الأقارب بعضهم لبعض كالأباعد ولا فرق وكذلك الصديق الملائف لصديقه، والأجير لمستأجره، والمكفول لكافله، والمستأجر لأجيريه، والكافل لمكفوله، والوصي ليتيمه (٣١). وفي جواز شهادة المدعو على عدوه يستدل ابن حزم بقوله تعالى : «ولا يجرمكم شتان قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى» (٣٢)، ويقول : ان هذا أمر بالعدل على أعدائنا، فصح أن من حكم بالعدل على عدوه أو صديقه أو لهما، أو شهد وهو عدل على عدوه أو صديقه أو لهما

فشهادته مقبولة وحكمه نافذ (٣٣).

وعلى الرغم من أن جمهور الفقهاء يديرون المنع من الحكم للخصم أو عليه في أحوال معينة على المنع من الشهادة إلا أنه يبين من أقوال بعضهم أن التلازم بين الأمرين ينفك أحيانا. يقول الماوردي : يجوز للقاضي أن يحكم على والديه ومولديه، وفي جواز حكمه لهم ثلاثة أوجه : أحدها لا يجوز حكمه لهم كما لا تجوز شهادته لهم، والوجه الثاني يجوز أن يحكم لهم وإن لم يجر أن يشهد لهم، لأن طريق الحكم ظاهر وطريق الشهادة باطن، فتوجهت إليه التهمة في الشهادة ولم تتوجه إليه في الحكم، والوجه الثالث أنه يجوز أن يحكم لهم بالاقرار — أي اقرار الخصم — ولا يجوز أن يحكم لهم بالبين، لأنه قد يتهم بأن يعدل فيها من ليس بعدل ولا يتهم بالاقرار (٣٤). وفي هذا تسليم بإمكان القضاء لمن لا تجوز الشهادة له . وبالنسبة إلى العدد يقول الماوردي : ويجوز أن يحكم لعدوه وعلى عدوه وجها واحدا وإن لم يجر أن يشهد عليه بخلاف الوالدين والمولودين لوقوع الفرق بينهما من وجهين : أحدهما أن أسباب العداوة طارئة تزول بعد وجودها وتحدث بعد عدمها، وأسباب الأنساب لازمة لا تحول ولا تزول فغلظت هذه وخففت تلك، والثاني أن الأنساب محصورة متعينة، والعداوة منتشرة مستبهمة يفضي ترك الحكم فيها إلى امتناع كل مطلوب — أي خصم — بما يدعيه من العداوة (٣٥). وعندنا أن علة التفرقة بوجهيها ان صلحت لتبرير القضاء على العدو فانها لا تصلح لتبرير التفرقة بين القضاء والشهادة، بل انها تصلح بنفس الدرجة لتبرير الشهادة على العدو. وحسبنا على أي حال مما

تقدم أنه يصح في الشرع القضاء على من تجوز الشهادة عليه.

وعندنا أن جمهور الفقهاء ضيقوا على أنفسهم بغير داع حين ربطوا المنع من القضاء بالمنع من الشهادة. فقد اضطر بعضهم — كما رأينا — إلى الخروج على هذه القاعدة احساساً منهم بأن التلازم بين الأمرين غير حاتم. ولو أنهم تحرروا من هذه الفكرة لوسمهم أن يعالجوا الأمر في ضوء القواعد الكلية بما يحقق المقاصد الشرعية، وكان لهم في قاعدة سد الذرائع مندوحة تفي بالغرض كما سنرى.

والثالثة : أن حالات المنع من القضاء في الفقه الشرعي أقل عدداً من نظيرتها في القانون الوضعي. فأكثر فقهاء الشريعة توسعاً يحصرون المنع في الحالات التي تكون علاقة القاضي بأحد الخصوم فيها علاقة بنوة أو أبوة أو زوجية أو مشاركة أو علاقة عمل أو وكالة أو عداوة. أما سبق الفتوى في موضوع الدعوى فليس مانعاً من القضاء فيها، لأن الحظر — أو بالأدق الكراهية — إنما يرد على الافتاء لا على القضاء. فالفقهاء يكرهون للقاضي أن يفتي، لكنهم لا يمنونه إذا أفتى من أن يقضي. أما القانون الوضعي فيقسم الموانع قسمين : قسم يجعل القاضي غير صالح أصلاً لنظر الدعوى ولو ارتضاه الخصوم أنفسهم، وقسم لا ينفي صلاحيته ولكنه يميز للخصوم رده. وقد اعتبر القانون كل الموانع الشرعية ثم زاد عليها موانع كثيرة أخرى. فهو على سبيل المثال لا يقف عند الأبوة والبنوة بل يعتمد بالقرابة حتى الدرجة الرابعة، سواء كانت قرابة مباشرة أو قرابة حواشي، وهو من جهة أخرى لا يقتصر على علاقة الزوجية بل يسوى بين الزوجة

والأصهار حتى الدرجة الرابعة ويجعل علاقة المصاهرة كعلاقة القرابة سواء بسواء. كذلك فإنه يمنع القاضي من نظر الدعوى إذا كانت له أو لأحد أصوله أو فروعه أو لزوجته أو لأحد أضواها أو فروعها مصلحة فيها. وهو يمنع القاضي من نظر الدعوى إذا كان قد سبق له الافتاء أو الترافع فيها أو الاشتراك في نظرها أو أداء الشهادة فيها. بل إن القانون الوضعي يميز رد القاضي إذا كانت له أو لزوجته دعوى مماثلة للدعوى التي ينظرها، ويميز رده كذلك إذا كان أحد الخصوم خادماً له أو كانت بينهما علاقة مؤاكلة أو مساكنة أو تهاد. وفضلاً عن ذلك فقد نص القانون بوجه عام على جواز رد القاضي إذا كان بينه وبين أحد الخصوم عداوة أو مودة يرجح معها عدم استطاعته الحكم بغير ميل. وإلى جانب أسباب عدم الصلاحية والرد حرص المشرع الوضعي على التوسعة على القاضي تخفيفاً عنه من جهة وتحرياً للعدالة من جهة أخرى، فأجاز له في غير الأحوال المتقدمة أن يتنحى عن نظر الدعوى إذا استشعر الحرج من نظرها والفصل فيها.

ويعن للباحث بعد هذا العرض سؤال : لماذا كانت أحوال المنع في فقه الشريعة أقل منها في القانون الوضعي وكان العكس الابق باعتبار أن امضاء العدل في القانون هدف اجتماعي بحث، أما في الشريعة فعبادة يتقرب بها المسلم إلى ربه كالصوم والصلاة ؟ ولماذا يحاط القانون الوضعي هذا الاحتياط لضمان حياد القاضي وتوقي الخطأ وكان أخرى بالشريعة أن تكون أكثر منه احتياطاً ؟

يبدو لنا أن الاجابة عن هذا السؤال ترجع

الى أمرين، أحدهما ذو طابع شرعي، والآخر ذو طابع عملي.

أما الأمر الأول فهو أن شروط القضاء في الفقه الشرعي تختلف عن شروطه في القانون الوضعي، فالأول طابعه التشدد، والثاني طابعه التخفف. وقد عوض القانون تخففه في اختيار القضاة بالتوسع في أحوال المنع لكي يصل الى أفضل ما يمكن الوصول اليه من حيدة القضاء وعدالته. أما فقهاء الشريعة فتشددوا في اختيار القاضي فشرطوا فيه من الشروط ما يضمن حياده وعدله، واستغنوا بذلك عن كثير من حالات المنع القانونية. وبما اشترطه الفقهاء في هذا الخصوص أن يكون القاضي عدلا، ولم في تعريف العدالة أقوال كثيرة لعل من أحسنها ما نقله السيوطي عن فقهاء مذهبه، فقد قال : حدها الأصحاب بأنها ملكة، أي هيئة راسخة في النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يحل بالمروءة^(٣٦). فالعدالة المطلوبة وفقا لهذا الرأي عنصر في الكيان الأبدي، أو هي طبع وسجية، وإذا توافرت بهذا المعنى في شخص كان مؤتمنا على ما يفصل فيه من دعاوى ولو كان الخصوم من الوالدين والأقربين أو من الأعداء. وقد رأينا بالفعل قضاة لا يترددون في ادانة أبنائهم وفي الانتصاف لأعدائهم. وإذا وضع نظام من النظم هذه الضوابط الصارمة لاختيار قضاة فمن المعقول أن يقتصد في تحديد الموانع التي تحول بينهم وبين نظر الدعاوى والفصل فيها.

وأما الأمر الثاني فهو ما جرى عليه العمل في غالب الأحوال من تحويل كل قاض سلطة الفصل وحده في كل الخصومات أو في نوع معين من الخصومات التي تنشأ بين أهل مصر

محدد أو أهل جزء من هذا المصر، فكان المتقاضون لا يجدون أمامهم غير قاض واحد يقصدونه فيما ينشأ بينهم من خصومات. ولما كان مقتضى المنع أن يحال الخصوم الى قاض آخر هو في العادة أقرب القضاة مكانا^(٣٧)، فقد اقتصد الفقهاء في حالات المنع تيسيرا على الناس ورفعاً للمشقة عنهم. أما القانون الوضعي فقد أخذ بنظام «الدوائر»، أي المحاكم المتعددة ذات الاختصاص المتماثل في النطاق المكاني الواحد، وهذا النظام يجعل من اليسير على الخصوم إذا قام بأحد القضاة سبب من أسباب المنع أن يلجأوا الى قاض آخر في نفس المكان ليقتضى بينهم^(٣٨).

وأينا الخاص : وضع لنا مما سبق أن منع القاضي من الحكم لبعض الناس أو عليهم لا يستند الى نص صريح في الكتاب أو السنة، وإنما هو اجتهاد فقهي، ورأينا أن المنع هو مذهب الجمهور وإن اختلفوا في تحديد مداه، وشذ أهل الظاهر فلم يمنعوا القاضي من الحكم لأي خصم أو عليه اعتمادا على عدالته واكتفاء بها. ورأى الجمهور عندنا أرجح وإن كان في تعليقه نظر، فقد بنى الفقهاء المنع من القضاء على المنع من الشهادة، وكان من نتائج ذلك أن وقع الخلاف بينهم فيمن يتمتع بالحكم له أو عليه، بل لقد خرج بعضهم أحيانا على الربط بين القضاء والشهادة، وكان من نتائجه أيضا انكار أهل الظاهر لفكرة المنع ذاتها في الشهادة وفي القضاء جميعا.

وعندنا أن المنع من القضاء في بعض الاحوال أصل في ذاته، فليس للقضاء من آفة غير الجهل والهو، وقد احتاط الفقهاء من آفة الجهل بما فيه الكفاية فاشتروا في القاضي أن

يكون عالماً فطنا، وكان يحسن بهم توقيا من آفة الهوى أن يجعلوا المنع من القضاء في بعض الأحوال قيذا يضاف الى شرط العدالة. وكان هذا الاعتبار كافيا في ذاته لتبرير المنع من القضاء دون حاجة لتأسيه على المنع من الشهادة.

ذلك أن العدل من المقاصد الضرورية في الشريعة، فكل ما يؤديه في أحسن حالاته يلحقه حكمه. وقد حذر الله أنبياءه من أتباع الهوى فقال مخاطباً داود عليه السلام: «يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله» (٣٩) ولا كان النهي عن أمر يقتضي إمكان وقوعه من المخاطب، وكان النهي في الآية السابقة موجهاً الى نبي فهذا دليل على أن للهوى سلطاناً قوياً يمكن أن يستجيب له في بعض المواقف أكثر الناس عدالة. ومضى كان الأمر كذلك كان سد الذريعة أليق وأوفق، وذلك بتجنب القاضي مشقة مجاهدة النفس حين يتوشه سلطان الهوى لاحتمال عجزه عن مغالبتها، وهذا يقتضي منعه من القضاء في هذه الأحوال. ويروى أن عمر بن الخطاب تقدم اليه خصمان فأقامهما - أي صرّفهما عن مجلسه - ثم عادا فأقامهما، ثم عادا ففصل بينهما، فقيل له في ذلك فقال: تقدم اليّ فوجدت لأحدهما - أي قبولاً في نفسي - ما لم أجد لصاحبه فكرهت أن أفصل بينهما على ذلك، ثم عادا اليّ فوجدت بعض ذلك، ثم عادا وقد ذهب ذلك ففصلت بينهما (٤٠). وإذا كان عمر بن الخطاب وهو من هو في عدله وتقواه قد تنوع عن الفصل بين خصمين ليس بينه وبين أحدهما قرابة أو عداوة لمجرد أنه أحس ببعض الميل لأحدهما فسد

نفسه عن القضاء بينهما حتى ذهب عنه ما أحس به، أفلا يكون هذا داعياً للتأسي به والزام من دونه بالتنحي عن نظر الدعوى كلما كانت له بأحد الخصوم علاقة من شأنها أن تجعل هواه معه أو ضده. وفضلاً عن ذلك فثمة اعتبار آخر يقتضي المنع وحده، فلا يكفي لصحة الحكم وقبوله أن يكون القاضي عادلاً، بل يلزم كذلك أن يستقر هذا المعنى في وجدان الخصوم. ومن المسير - بحكم طبيعتنا البشرية - أن يطمأن الخصم الى حياد قاضيه وهو يدرك سلفاً حقيقة مشاعره تجاه خصمه أو تجاهه عند نظر دعواه.

وإذا خالصنا أن المنع من القضاء عند مظنة التهمة أكثر اتفاقاً مع روح الشريعة وقواعدها الكلية، فمن الأوفق في رأينا ألا ينحصر المنع في أحوال معينة لا يعدوها، بل يجب ترك ذلك لولي الأمر على أن يستهدي في تحديد أحوال المنع بالعلة التي دعت اليه. ولدينا أن حالات المنع التي حددها القانون الوضعي ممكنة القبول شرعاً لأن فيها مظنة التهمة. كذلك فأننا نعتقد أن منع القاضي في هذه الأحوال من نظر الدعوى ابتداء أولى من تحويله سلطة نظرها ونفيه في الوقت نفسه عن الفصل فيها على وجه معين، فهذا الحل أدعى الى رفع الحرج عن القضاة من جهة والى توفير وقتهم وجهدهم من جهة أخرى.

ولا وجه للاعتراض بأن شرط العدالة يغني عن كثير من حالات المنع القانونية، فهذا الشرط مهما قيل فيه أمر خفي، ثم أنه بضابطه الشرعي يستلزم توفره في كثير من المعاصرين، وإذا فرضنا إمكان توفره فلنا نرى خيراً من التحوط على أي حال مادامنا في مقام سد

الذريعة. وإذا أضفنا الى ذلك أن تعدد القضاة ذوى الاختصاص النوعي الواحد في النطاق المكاني الواحد أصبح أمراً شائعاً ولازماً لسرعة الفصل في الأقضية المتزايدة، فإن منع بعض القضاة لأدنى شبهة من نظر بعض الدعاوى لا يلحق ضرراً بمصلحة مشروعة لأحد، بل هو على العكس من ذلك أدعى الى تحقيق العدل وتجنب الخطأ.

(هـ) ومن وسائل درء الخطأ كذلك كثافة حق الدفاع. ويراد بهذا الحق تمكين كل خصم من بسط حججه وعرض أدلته والرد على ما يقدمه خصمه من أدلة وما يديه من أوجه دفاع. روى عن علي بن أبي طالب أنه قال: ولأنني رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمن وقال لي:

خصم من بسط حججه وعرض أدلته والرد على ما يقدمه خصمه من أدلة وما يديه من أوجه دفاع. روى عن علي بن أبي طالب أنه قال: ولأنني رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمن وقال لي: يا علي، ان الناس سيتقاضون اليك، فإذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فانه أخرى أن يتبين لك القضاء وتعلم لمن الحق، قال علي: فما شككت في قضاء بعد.

ولا يقتصر حق الدفاع على خصم دون خصم، بل هو ثابت لكل خصم. والقاعدة أن المدعى هو الذي يبدأ مباشرة هذا الحق باعتبار أنه الذي يفتح الدعوى ثم يحق المدعى عليه. غير أن الأمر قد لا ينتهي عند هذا الحد، بل يكون الدفاع خلفه يتداوله الخصمان. ويقع ذلك حين يستحدث أحدهما من وجوب الدفاع ما لا يسلم به الآخر فيرى لزوم الرد عليه.

وعلى القاضي أن يفسح للخصمين وأن يسوي بينهما في مباشرة هذا الحق، لا لأن العدل يوجب هذه التسوية فحسب، بل لأنها السبيل الوحيد لاستجلاء الحقيقة وهي شرط لاصابة الحق عند القضاء. فإذا أغل القاضي بهذا الأصل فقد أوصد على نفسه باباً يفضي به الى الحقيقة، وعندئذ يكون احتمال الخطأ في حكمه أكبر من احتمال الاصابة.

وقد استقر حق الدفاع في وجدان فقهاء الشريعة فتواصوا به جميعاً. ذكر الحشني في كتابه «قضاة قرطبة» أن عقبة بن الحجاج السلوي كان والياً على الأندلس وكان صاحب جهاد ورباط، وقد وقع اختياره على مهدي بن مسلم وهو من أهل الدين والعلم والورع، فاختره للقضاء في قرطبة وقال له: أكتب عهدك عني لنفسك، فكتب مهدي عهداً جامعاً لأصول القضاء، ومما جاء فيه أن عقبة أمره «أن يواسي بين الخصوم بنظره واستفهامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم من كل أحد حجته وما يدلي به، ويستأني بكل هيئة اللسان ناقص البيان، فإن في استقصاء الحجة ما يكون به لحق الله تعالى عليه قاضياً وللواجب فيه رغباً. (٤١) وجاء في تبصرة الحكام: وجه الحكم في القضاء إذا أدلى الخصمان بحجتيهما وفهم القاضي عنهما وأراد أن يحكم بينهما أن يقول لهما: أبقيت لكما حجة؟ فإن قالوا: لا، حكم بينهما، وإن قال أحدهما: نعم، بقيت لي حجة أنظره القاضي ما لم يظهر لده (٤٢).

(١) ومن الفقهاء من يتره الرسول عن الخطأ في قضائه استناداً الى ما اتفق عليه الأصوليون من أنه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ. قال الزرقاني في شرحه على موطأ امام مالك انه لا تعارض بين الحديث وقاعدة الأصوليين، لأن مرادهم فيما حكم فيه باجتهاده، أما اذا حكم فيما خالف ظاهره باطله فإنه لا يسمى الحكم خطأ، بل الحكم صحيح بناء على ما استقر به التكليف وهو وجوب العمل بشاهدين مثلاً، فان كانا شاهدي زور ونحو ذلك فالنقص منعهما ومن ساعدهما، وأما الحاكم فلا حيلة له في ذلك ولا حجب عليه بسببه، بخلاف ما اذا أخطأ في الاجتهاد. شرح الزرقاني جـ ٣ ص ٣٨٥.

وهذا الدفاع مقبول على شرط الزرقاني، فهو يصرف الصحة الى مطابقة الحكم لأصول الاثبات في القضاء. وليس هذا ما قصد اليه، فذلك هو العدل الشكلي. وإذا كان هذا العدل مطلوباً فذلك لأنه يؤدي غالباً الى إحقاق الحق وإبطال الباطل. غير أننا لا نجعل الخطأ هنا مقابل للصحة، بل نجعله مقابلاً للصواب، وليس يستبعد أن يكون الحكم صحيحاً في شكله ولكن غير مصيب في الحقيقة. وقد افترض صلى الله عليه وسلم إمكان وقوع ذلك منه، أي إمكان تجري الحقيقة دون إصابتها، وإن لم يثبت وقوعه فعلاً، ألا تراه يقول: «فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً»؟ فكيف يكون الحكم صواباً وهو ينهي المحكوم له من تنفيذهِ والحق أن عصية الرسول لا تشمل كل ما يصدر عنه من قول أو فعل، وإنما تنحصر فيما يبلغ عن ربه، سواء كان تكليفاً أو مجرد اخبار. وفيما خلا ذلك فإنه بشر يصيب ويخطئ، وليس في ذلك ما ينقص من قدره. وحول هذا الحديث يقول

الشيخ محمد أبو زهرة: ان القضاء ليس تشريعاً، ولكنه تطبيق للمبادئ المقررة التي جاءت بها الشريعة الاسلامية. وقرق بين التطبيق والتشريع، فالنبي في التطبيق يعمل عمل البشر من الاستماع للبيانات، وفي الشريعة المطبقة يتلقى من السماء ويبلغ أهل الأرض، وقرق ما بين الأمرين عظيم. تاريخ المذاهب الفقهية ص ١١. على أنه لما كان القضاء ينطوي على إزال حكم شرعي معين على واقعة حال معينة فان خطأ الرسول — على فرض حصوله — لا يتصور إلا بالنسبة لتحصيل الواقع، أما الحكم الشرعي المطبق فلا يمكن أن يتطرق اليه الخطأ، لأنه صلى الله عليه وسلم في تقرير الأحكام انما يبلغ عن ربه، وهو في التبليغ معصوم من الخطأ.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي — طبعة دار الشعب ص ٤٣٤٨.

(٣) الجامع الصحيح لمسلم.

(٤) على أن هذه القاعدة ليست مطلقة، اذ ترد عليها استثناءات عديدة، كما هو الحال بالنسبة للقضاء العسكري، وكما هو الحال في بعض الدول التي تأخذ بنظام المحلفين.

(٥) ولا ندمي أننا بهذا البيان قد استوعبنا وسائل دفع الخطأ ورهه في مجال القانون الوضعي وفي مجال الفقه الشرعي، أو بالأدق نحن لا نجزم بذلك، لأن الموضوع في المجالين لم نقره له نصوص حاصرة، كما أن كتب الفقه — الشرعي والوضعي على السواء — لم تجمع أخطاء القضاء ووسائل دفعها ورهها في باب من أبوابها، وإنما وردت هذه الأمور في مواضع متفرقة واشتملت عليها أبواب متعددة وما نقيم به ليس إلا محاولة فقهية لجمع شتات الموضوع، وهي لا تنفي إمكان وجود وسائل أخرى ربما غابت عنا، إلا أن هذه الوسائل على فرض وجودها أقل أهمية.

(٦) جاء في المغني لابن قدامة الحنبلي: قال أبو الخطاب: يميز أخذ الرزق مع الحاجة فأما مع عدمها فعل وجهين. وقال الامام أحد: ما يعجبني أن يأخذ على القضاء أجراً، وإن كان فيقدر شغله. وكان ابن مسعود والحسن يكرهان الأجر على القضاء. وكان مسروق وعبد الرحمن بن القاسم بن عبد الرحمن لا يأخذان عليه أجراً، وقالوا: لا تأخذ أجراً على أن نعدل بين اثنين. ويقول ابن قدامة: والصحيح جواز أخذ الرزق عليه في كل حال، فأما الاستنجار عليه فلا يميز. قال عمر رضي الله عنه: لا ينبغي لقاضي المسلمين أن يأخذ على القضاء أجراً. وهذا مذهب الشافعي ولا تعلم فيه خلافاً، وذلك لأنه قربه يختص فاعله أن يكون في أهل القربة فأشبه الصلاة.

(٧) أدب القاضي للماوردي ج ١ ص ٦٣٤. وفي الفقه خلاف حول طبيعة العدالة، فهي عند الشافعية والمالكية والحنابلة شرط لصحة التولية. (الماوردي - المرجع السابق، الخزني ج ٧ ص ١٣٨، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ١٢٩، المغني لابن قدامة ج ١١ ص ٣٨١ - ٨٣٢)، أما الحنفية فلا يعتبرون العدالة شرط صحة بل شرط كمال حتى أنهم ليجوزون تولية الفاسق وإن كانوا لا يستحبون ذلك (بدائع الصنائع ج ٩ ص ٤٠٨٠، الفتاوى الهندية ج ٣ ص ٢١٢).

(٨) انظر الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٦٥ - ٦٦، وأدب القاضي ج ١ ص ٦٣٦ - ٦٣٧. وهذا أيضاً هو مذهب الحنابلة. المغني ج ١١ ص ٣٨٢ - ٣٨٤. أما الحنفية فيتخفون، فندهم أن السلم بالحلل والحرام وسائر الأحكام ليس شرطاً لجواز تولي القضاء، بل هو من شروط الفضيلة والكمال أو الندب والاستحسان، فلا يلزم عندهم أن يكون القاضي قد بلغ مرتبة الاجتهاد، بل يكفي أن يكون مقلداً، بل ويصح عندهم

تولية الجاهل لأنه يقدر على القضاء بالحق مستعيناً بعلم غيره بأن يستفتى الفقهاء. انظر بدائع الصنائع ج ٩ ص ٤٠٧٩. وفي الفقه المالكي قول يوافق مذهب الأحناف فلا يجهل العلم شرط صحة، إلا أن عامة أهل المذهب على أنه يشترط في القاضي أن يكون مجتهداً، فإن لم يوجد المجتهد ولي أمثل مقلد. الخزني وحاشيته العدوى ج ٧ ص ١٢٩، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٩) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٤٠.

(١٠) الطرق الحكمية ص ٥.

(١١) اعلام الموقعين ص ٧٧ - ٧٨، الطرق الحكمية ص ٥.

(١٢) الفروق للقرافي ج ٢ ص ١١٧ - ١١٨.

(١٣) معين الحكام للطرابلسي (المغني) ص ٢١، تبصرة الحكام لابن فرحون (المالكي) ص ٣٧.

(١٤) المغني ج ١١ ص ٣٩٥ - ٣٩٦.

(١٥) أدب القاضي ج ١ ص ٦١٥.

(١٦) معين الحكام ص ٣٠، وكان عمر بن الخطاب يشاور ابن عباس ويقول له: غص يا غواص، وكان إذا أصاب يقول له: شنتنة أعرافها من أعز، وهو مثل تذكره العرب لمن يشبه أباه، وكان يأخذ بقوله وعمر أكبر سناً.

(١٧) أدب القاضي ج ١ ص ٦١٣ - ٦١٤.

(١٨) بدائع الصنائع ج ٩ ص ٤٠٨٤.

(١٩) بداية المجتهد ج ٢ ص ٣٨٥.

(٢٠) الوجيز للقرافي ج ٢ ص ٢٣٨.

(٢١) الخزني ج ٧ ص ١٤٤، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ١٣٥.

(٢٢) مفتي المحتاج ج ٤ ص ٣٨٠.

(٢٣) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عروس ص ٩٢، الشجر البسام في ذكر من ولي قضاء السشام ص ١٨٧، رفع الاصر ٣٩، والتلخيص ص ٣٣ نقلاً عن ملحق الكندي ص ٥٩٨.

(٢٤) ويمكن إيجاب الاجماع في بعض الاحوال،

كحالة الحكم بالحد أو بالتصاص أو بالتعزير بالقتل، لأن هذه العقوبات تدرء بالشبهة، واختلاف القضاة في موجب العقوبة شيعة.

(٢٥) مضي المحتاج ج ٤ ص ٢٨.

(٢٦) الخريفي ج ٧ ص ١٤٤، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ١٣٤.

(٢٧) القضاء في الاسلام - محمد ملام مذكور ص ٥٦.

(٢٨) انظر في عرض آراء الفقهاء: المحلى لابن حزم ج ٩ ص ٥٠٦ - ٥٠٧، وانظر في بيان آراء المذاهب: كل حل حدة: معين الحكماء ص ٣٤ - ٣٥، الفتاوى الهندية ج ٣ ص ٢١٩، ٢٢٠، ٢٤٩، أذب القاضي للماوردي ج ٢ ص ٧٠ - ٧١، ٤١٣ - ٤١٥، والأحكام السلطانية ص ٧٦، أذب القضاء لابن أبي الدم ص ١٢٠، بداية المجتهد ج ٢ ص ٣٩٤، الخريفي ج ٧ ص ١٦٢، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ١٥٢، المضي ج ١١ ص ٤٨٣.

(٢٩) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ١٣٩، القضاء في الاسلام - المرجع السابق ص ٦٠.

(٣٠) فحكم القاضي يلزم الخصوم، والشهادة اذا استجمعت شروطها تلزم القاضي بأن يحكم بمقتضاها. انظر في حكم الشهادة بدائع الصنائع ج ٩ ص ٤٠٦١، الفتاوى الهندية ج ٣ ص ٣٠١. التاج والاكلیل ج ٦ ص ١٥٠.

(٣١) المحل ج ٩ ص ٥٠٦، ٥١٠.

(٣٢) سورة المائدة الآية ٨.

(٣٣) المحل ج ٩ ص ٥١٢، وبهذا الرأي أخذ القرطبي في تفسير الآية المذكورة فقال ان فيها دليلا على نفوذ حكم الطوع على عدوه في الله تعالى ونفوذ شهادته عليه، لأنه أمر بالعدل وان أبغضه، ولو كان حكمه عليه وشهادته لا تجوز فيها مع البغض له لا كان لأمره بالعدل فيه وجه. أحكام القرآن ص ٢١٠٦، ٢١٠٧.

(٣٤) أذب القاضي ج ٢ ص ٧٠.

(٣٥) أذب القاضي ج ٢ ص ٧٠ - ٧١.

(٣٦) الأشياء والنظائر للسيوطي ص ٣٨٤.

(٣٧) وقد يحال الخصوم الى قاض آخر يندبه الخليفة او الأمر أو قاضي القضاة أو قاضي الجماعة لنظر الدعوى التي قام فيها موجب المنع. ويلاحظ مع ذلك ان الفقه الشرعي لم يستبعد كلية امكان تولية اكثر من قاض عملا واحدا في مكان واحد، فقد عرض الفقهاء هذه المسألة واختلفوا فيها، فمنها البعض وأجازها البعض. انظر المضي ج ١١ ص ٤٨١ - ٤٨٢، وأذب القاضي للماوردي ج ١ ص ١٦٤.

(٣٨) ويصح كذلك ندب قاض آخر ليحل محل القاضي الذي قام به سبب المنع وتظل الدعوى منظورة أمام نفس الدائرة.

(٣٩) سورة ص الآية ٢٦.

(٤٠) أحكام القرآن للقرطبي ص ٥٦٣٤.

(٤١) قضاة قرطبة ص ٢٣.

(٤٢) تبصرة الحكماء ج ١ ص ١٦٦.

الاعلام الديني والتربية *

د . عبد العزيز كامل

المستشار بالديوان الأميري — الكويت

(١)

تحديد الموضوع

إذا كان موضوع هذه الندوة « ماذا يريد التربويون من الاعلاميين » وكان علينا ان نتقيد به مدارا لبحوثها، فأود — لكي يتوازن عرض الموضوع — ان نراه ارادة متبادلة بين التربويين والاعلاميين، وان يكون من مفهوم العنوان: أن يقول الاعلاميون: ماذا يريدون هم أيضاً من التربويين، ثم ماذا يريد المجتمع منهم جميعاً؟

فمجالات العمل التربوي والاعلامي متداخلة، وإن تميزت التربية بالتكوين والتفاعل المباشر بين المسؤولين عن العمليات التربوية، وبين الاجيال التي يرعونها، وكلما قل عدد الطلاب بالنسبة الى المربين كلما كان هذا أفضل، في اعطاء فرص أكبر للطلاب الواحد، ليفيد من استاذة.

ومن المعروف ان من أهم مقاييس العملية التربوية، العلاقة النسبية بين عدد المدرسين والطلاب.

وإذا كانت وسائل التربية في تطور مستمر، فسيظل للتلقيني والتوجيه المباشرين أثرهما، وبخاصة في مجالات لا يمكن — في حدود معرفتنا الحاضرة — الا أن تكون أكثر اعتمادا على هذه الطريقة (مثال ذلك: تجويد القرآن — الخط — الالتقاء والخطابة — المهارات الحركية في التربية البدنية، الخ..)

من أجل ذلك سيحاول هذا البحث ان يبين آفاقا مما يتعاون فيه التربويون والاعلاميون وخاصة بعد أن دخلت وسائل الاعلام في الوسائل التربوية، وزاد تأثير الانتاج الاعلامي في العملية التربوية. وأصبح لرجال التربية مواقفهم من تقييم وسائل الاعلام ومواردها.

* بحث مقدم الى ندوة « ماذا يريد التربويون من الاعلاميين؟ » — الهاض : مكتب التهيئة العربي لدول الخليج ، ٦ - ٩ شعبان ١٤٠٢ هـ - ٢٩ مايو - ١ يونيو ١٩٨٢ م .

مجالات الاعلام الديني

ويتناول هذا البحث :

١ - الوسائل التقليدية كالوعظ والخطب في المساجد، باعتبارها مخاطب جمهوراً عريضاً غير محدد ولا مختار من قبل. ويختلف هذا الوعظ العام عن التدريس وحلقات العلم التي يتولاها اساتذة مستقرون، ولها تقاليدها الاصيلية في تراثنا الاسلامي ومصطلحاتها في تلقي العلوم والاجازة في نقله.

٢ - الوسائل المستحدثة كالاذاعة والتلفزة، وما بهما من مواد اعلامية كالاخبار والنشرات والتمثيلات.

٣ - المادة الاعلامية في المؤتمرات الاسلامية، وبخاصة ذات الطابع الاعلامي.

٤ - المادة الدينية التي ترد في برامج غير مخصصة للدين في أجهزة الاعلام.

وأمانا خطتنا للدراسة :

الاولى: المسح العلمي الشامل للمواد الاعلامية والتربوية التي تؤثر في التكوين الديني - بمفهومه الواسع - ثم حصر هذه المواد وتصنيفها، وتحليلها وفق خطة موضوعه، ومقاييس ارتباطها القائمون بالبحث. وتحتاج هذه الخطة الى فريق عمل متفرغ: أمامه الوقت وعنده امكانيات العمل العلمية والعملية، والجهاز الاداري القادر على الاتصال والمتابعة، والفني القادر على التقييم، وتحديد المشكلات، وعقد جلسات العمل المشتركة بين التربويين

والاعلاميين ليرعاها كل في مجال أنشطته.

الثانية: ان نتناول أخطاء شائعة، نود اصلاحها، وجوانب ايجابية نود تأكيدها، وآفاقاً جديدة نود ان يتجه التجويد اليها.

وهذه الاخطاء تجمعت من مشاهدات وممارسات في أكثر من قطر اسلامي. ودراستها هي «الممكن» في حدود الوقت والقدرة. و«الممكن» خطوة في سبيل الوصول الى «المأمول».

(٣)

الأساس العلمي لتصوير التاريخ والحياة الاسلامية

الاعداد العلمي :

الملاحظ في الافلام الغربية -بعامة- أن يكون لكل منهما مستشار علمي -أو أكثر- في المجالات التخصصية :

- ١ - تصوير واختيار مشاهد البيئة الطبيعية.
- ٢ - الملابس وأدوات الحياة اليومية: المنزلية والمهنية والتقنية.
- ٣ - العمارة: السكنية، الدينية، الحكومية، الحربية من قلاع وحصون.
- ٤ - الاسلحة: السيوف، الدروع، الرماح، المجانيق...
- ٥ - المادة العلمية المصورة للعصر.. الخ.

وبهذا يأتي تصوير الفيلم لعصره وموضوعه دقيقاً. واذكر -كمثال- أنه في اعداد أوبرا «عايدة» للموسيقى الايطالي «فردي»، وهي التي مثلت أول مرة في افتتاح قناة السويس

في عهد اسماعيل، أن قام مدير المتحف المصري وقتئذ بتصميم ورسم الملابس بنفسه، حتى تأتي مطابقة تاريخيا للعصر الذي تناولته الاوبرا. وقد شاهدت هذه الاصول في مكتبة الاوبرا في القاهرة قبل احراقها.

وللاسف فإن الافلام عندنا، كثيرا ما تتجاهل هذه القواعد، ويأتي تصوير البيئات الطبيعية والبشرية مختلفا عن الواقع التاريخي.

ثم هو يختلف من فيلم الى آخر، مما يوقع المشاهد في حيرة: أيهما الصحيح؟ وقد تكون كلها خطأ.

ولك ان تقارن بين الافلام التي تناولت فجر الاسلام وأبطاله، وما بينهما من تباين يعرض أصولا تاريخية ليست مجال اختلاف — الا قليلا — كأوصاف الحرم المكي، ومسجد المدينة في عهد المصطفى. وقد جاءت تفاصيل هذا في كتب السيرة وتاريخي مكة والمدينة.

ويرتبط بهذا أيضا اعداد المادة العلمية للفيلم، فقد يغلب الجانب الخيالي الواقع. وفرق -فنيا- بين الواقع والواقعية.

الواقع: هو تسجيل دقيق لما حدث، وهو المتبع في الافلام التسجيلية.

الواقعية: تشمل نوعا من التصرف في الواقع، بحيث تكون الصورة المعروضة ممكنة الوقوع، دون ان يصطدم هذا مع الحقيقة التاريخية أو يشوه الواقع.

كذلك قد يعتمد الفيلم اغفال جوانب معينة وإبراز أخرى وهو يعرض أجزاء مختارة من الواقع.

والنموذج الذي أذكره: حذف كل ما

يتعلق باليهود من فيلم (الرسالة) وإبراز الجزء الخاص بالمسيحية، مع ان دور اليهود في مجتمع المدينة واضح في القرآن والسنة المطهرة وكتب السيرة والتاريخ: بدءا من يهود بني قينقاع الى بني النضير الى بني قريظة، الى يهود خيبر ووادي القرى وفدك وتيماء، حتى ابعادهم الى اذرع الشام في عهد عمر بن الخطاب.

وكذلك لم يرد دور المنافقين في المدينة — فيما أذكر — وكان هناك تضخيم لدور حمزة ابن عبد المطلب كأنه قائد معركة بدر. وكان هذا — في حوار مع المسئولين عن الفيلم — لتجنب أي إبراز لشخصية المصطفى عليه الصلاة والسلام (١).

(٤)

أخلاقيات الافلام

الحياة الدينية

ودون لجوء الى الطريقة المباشرة — بالكلمة — في التوجه الاخلاقي، يلجأ المخرج الى «الحديث» يصوره، ويبرز فيه مواقف، أو يقطع به عبارات مختارة.

وفي أكثر من سلسلة من سلاسل التلفزيون الاجنبية كنت ألاحظ إبراز لأساليب الحياة المسيحية، وكأنها تأتي عرضا في الفيلم، أو مرتبطة بحياة بطل من أبطالها.

أحيانا ينتهي الموقف بعبرة من الانجيل، كأنها تلخيص له أو كأن الموقف كان تفسيرها.

يأتي الموقف — أو الزاوية — وفي ختامها هذه العبارة، فتكون آخر ما يرسب في ذهن

المستمع أو المشاهد.

وأحيانا يلجأ المخرج الى ابراز دور رجل الدين الايجابي وبخاصة في الحياة التقليدية: قرية صغيرة، أو بين مهاجرين الى منطقة جديدة. وأحيانا في حياة المدينة: رجل الدين في المستشفى أو دوره في العلاج النفسي.

ويبدو الدور «الاجيبي» لرجل الدين في صياغة حياة المجتمع، والدفاع عن الضعيف، ونصرة المظلوم، ويصوره الفيلم انسانا طبيعيا عاديا، قوي الجسم، عاملا، قادرا على الابتسام واسماد الصغير باللعب معه وفهم مشكلاته، والكبير بمصاحبته ونصحه (٢).

أما أفلامنا العربية فلا يأتي التصوير - في اطاره العام - بهذا العمق ولا الدقة.

قد تصور بعض افلامنا رجل الدين كأنه يعيش في غيبوبة عن الوجود، وعليه وقار مصطنع في اللبس والحديث والتصرف.

وقد يلجأ المخرج الى التشبه بأفلام الغرب، فيأتي الاغراق في المذات واللجوء الى شرب الخمر أو السجائر دفعا للقلق أو تعبيرا عن الرفض. وفي هذا توجيه سيء للشباب، حيث لو حل محله قاسك أمام أحداث الحياة، وصعود بالألم الى التغلب عليه بالصبر والفكر الواضح.

وقد حدث تطور في تصوير البطل الذي يجمع بين الدين والقيادة والسماحة، والقدرة على اسماد الصغير واقتناع الكبير، والنموذج الذي أذكره شخصية عمر المختار كما مثلها انتوني كوين (١).

و يأتي التوسع في عرض أفلام العنف، وما هو أشد إيذاء من العنف - كالجنس -

والالاحاح على الشباب يسلاسل متتابعة منها. وتترك هذه الموجات أثرها السيء على توجيه الشباب.

وأذكر مثالين أحدهما من العالم الجديد: المنبع الاول لهذه الموجات، والثاني رأيته بنفسه.

أما الاول فقد كثرت في حي معين في إحدى المدن الامريكية حوادث اصابات الاطفال بجروح وكسور في مؤخرة الرأس. وحوّلت حالات متتابعة الى المستشفى القريب، واسترعى هذا نظر الجهاز الطبي فيها، وأجرى بحثا عاجلا لمعرفة السبب: فظهر أن فيلما معيننا شاهده الاطفال وتأثروا به، وبه مشهد شاب قوي الجسم، تعود أن ينتصر على زملائه بأن يطرح أحدهم أرضا، ثم يضرب مؤخرة رأسه في حافة رصيف الطريق.

المشهد الثاني: تكرر في أكثر من فيلم، حينما يهاجم أحد الشباب زميلا له في مشرب أو مقهى، فيمسك بيده زجاجة فارغة ويضرب قاعدتها فتتكسر تاركة وراءها اطرافا مسنة كل منها كأنه خنجر، ويهاجم بها خصمه في رقبته أو وجهه.

كانوا جما من الطلبة يلعبون الكرة في فناء قريب أراه من نافذة مسكني، واختلفوا: فاذا بشباب منهم - هو أقواهم - قد تقمصته روح التمثيل، فرفع كتفيه وأحنى رأسه قليلا الى الامام وباعد بين مرفقيه، وأمسك بزجاجة وكسرها على سور قريب، ولكن الكسر لم يكن فنيا. فاذا هي تنكسر في يده، وانفج الدم منها. واندفع الشاب يصرخ في عنف طالبا النجدة، وسارع زملاؤه الى ربط يده

العلمي والتقني، وأن تتفوق فيه على الغرب الذي احتكر القيادة الصناعية منذ الثورة الصناعية.

والنقطة الاصلية التي أود التركيز عليها هي : ربط القوم هناك بين العقيدة وبين التقدم، ولكل قوم استطاعوا التقدم في مجال من مجالات الحياة، من قاعدة عقائدية، يستندون اليها ويؤمنون بها، ويستمدون منها العون على هذا التقدم.

وهذه العقائد لها أعماقها الغائرة في الحياة، الضاربة في أرض الواقع، الصاعدة الى آفاق الغد.

في انطلاقة الاسلام الاولى في عهد المصطفى عليه الصلاة والسلام كان هناك الارتباط الوثيق بين العقيدة والحياة، وتراه في موجات التقدم لكسب أرض جديدة أو فتح آفاق جديدة، في عهد بني أمية، والنهضة المسلمية في العصر العباسي، والحضارة الاندلسية، ومجد الاسلام في الهند.

ومع ضعف هذا الرباط تراجع كل من الفكر في النهن، والاسلام من الحياة. ولنا عودة الى هذا الامر عند عرض بعض المقترحات العملية.

ولكن أود الآن أن أعطي جوانب من النموذج الياباني لاهيته في عالمنا المعاصر:

يعتمد الفكر البوذي أساسا على التربية الذاتية وعلى جهد الفرد في تكوين ذاته. وكل مهمة السيد أو الاستاذ التوجيهي المحدود الكلمات، العميق التأثير.

وحياة رهبانهم فيها بساطة وتطهر وتعاون،

وحله في سرعة الى اقرب مستوصف طبي، وتحول مشهد التمثيل الى حقيقة دامية.

وبهذا يسري تقليد السيء من حياة الغرب الى شبابنا، دون كبير عناية بالتقدم العلمي والتقني عند القوم، وهو الاساس العريض الذي يتنافسون فيه، وهو - عمليا - ميدان التفوق وإثبات الذات. ولننظر - كمثال - الى الصراع الكبير بين اليابان والصناعة الغربية في أوروبا والعالم الجديد.

الحياة العلمية :

وأذكر حديثا مع مسئول مثقف كبير من الشرق الاقصى، وهو يحقّب على التنافس التقني والعلمي بين اليابان وغرب أوروبا والولايات المتحدة:

لقد كان على اليابان أن لا تكتفي بوقف التقليد للإنتاج الأوروبي. ولكن كان عليها أن تبتكر لذاتها - تقنية خاصة - تستطيع أن تدرك الغرب وتتجاوزة. ولهذا ابتكرت وسائلها واساليبها. وبعض هذا تسببه أفلام. وان كان الالهم، هو الروح الدافعة الى الحياة والإنتاج والممارسة الذاتية والتفوق عند القوم.

(٥)

الرباط بين العقيدة والحياة :

نموذج من اليابان

بين العقيدة والتقدم :

والذي لا شك فيه : هو هذا التفوق الكبير الذي استطاعت اليابان أن تحمقه في المستوى

وتفضيل العمل على الوظ الكثير والحديث. ويشاركهم الاستاذ كل مسؤوليات الحياة اليومية، دون أن يفضلهم بطعام أو شراب أو فراش وثير. كل ما يميزه — بوازينهم — قدرته وتقواه. (١)

الاستشارة :

وهدف البوذي من التأمل أن يصل الى حالة «الاستنارة» (*). ويسمونها هناك ساتوري (SATURI) والمقصود بالاستنارة الوصول الى المعرفة، والتفوذ من الحاضر الى مستقبل أفضل وفهم أوسع. ووراء الاستنارة، اخرى أوسع (كأنها تتابع الحال والمقام اذا أخذنا اصطلاح المتصوفة أو الدرجة والمستوى اذا أخذنا اصطلاحا علميا).

النظرة الى أنفسهم أول الامر انهم كانوا دون الغرب. والهدف أن يتفوقوا. ولا بد من «استنارة» يصنعون بها من مستوى الواقع. وهذا الجهاد نهج يلتقي فيه الفكر الديني عندهم، بالجهاد العلمي والتقني. وكأن المجتمع كله في حالة تأمل عميق يستهدف سلسلة من الاستنارات المتوالية.

الموقف من الطبيعة :

ساعد على هذا عندهم نظرتهم الى الطبيعة. فهي عندهم نظرة صداقة (٦)، مختلف عن النظرة الغربية المدمرة. نظرتهم قريبة جدا — ان لم تكن — مشابهة للنظرة الاسلامية.

«والله أنبتكم من الارض نباتا» (نوح: ١٧). «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى» (طه: ٥٥).

الغرب يتحدث عن تحدي الطبيعة.

الانتصار على الطبيعة. ولا يختلف الامر في هذا عن علاقتهم بغيرهم من الشعوب أو عن العلاقة بين شركة وشركة. هذه العقلية الباطشة، التي لا تعرف الا النصر والهزيمة. والتي حلت مشاكلها بالقهر مع الهنود الحمر، ومع زنوج الجنوب، وبالتوسع نحو الغرب وانشاء الشركات الضخمة، كأنها كائنات عالمية عملاقة، لا بد لها من أجهزة جبارة لتستمر في الصراع، وتستولي على المواد الأولية والاسواق. نفس العقلية التي طرقت لهم انشاء اسرائيل، والانتصار لباطلها على حقنا. كلها فروع تنتج من أصل واحد، هو قيام الحياة على الصراع وانتصار الاقوى، والتحدي حتى للارض الأم وللجبال.

الحياة اليومية والصناعة :

وأعود الى نموذج اليابان، لنرى أسلوبهم في هذا التقدم : المحافظة على بساطة الحياة المنزلية بقدر الامكان، قيام الرئيس والمرعوس بالتعاون. البحث الدائم عن «الاستنارة» في كل هذه الامور، ليكون الغد دائما جديدا. ويقتضي هذا عناية دائمة بالابداع الذاتي.

وأذكر لهذا الابداع نموذجا من أسلوب العمل اليومي في المصنع :

ففي الصناعات الالكترونية، يدرسون — طيبا — كل فرع ويحددون مدى قدرة الفرد على التركيز السليم فيه. ثم تحدد فترة راحة بعد مدة العمل المركز. في هذه الفترة يقوم الجميع عن طريق أجهزة التلفزة بتمارين رياضية عامة أولا، ثم خاصة لاجزاء الجسم التي أرهقها العمل: عضلات اليدين. الوجه. العين. فقرات الظهر الخ.. وبترجيح التلفزة

يقوم العاملون وهم في امكانهم بهذه التمارين . وكذلك يتحدد لهم ما يتناولون من لبن أو عصير فاكهة الخ .. حتى يكون العمل والراحة والتغذية والانتاج على أعلى درجة من الكفاءة .

ولك أن تقول ذلك عن مجالات العمل الاخرى ، والاتصالات العالمية ، التي يعرفون بها حاجات الاسواق ، ويفتحون لانتاجهم آفاقا جديدة .

ان أعظم تهديد يلقاه الآن الغرب يأتي من تقنية اليابان وجاراتها . وتقنيتهما في الاستفادة من كل ما حولها ، والاضافة المبدعة اليه ، والافادة الى أكبر قدر ممكن من الخصوصية الحضارية عندهم ، وللبنوية اليابانية فيها نصيب كبير . ولها عندهم صورة مختلفة عما في الصين والتبت وبورما وسري لانكا .

ولو كان للاعلام عنلنا أن يبرز هذه النماذج ، دون الاقتصاد أو التركيز على النموذج الغربي وما يختاره منه — وكثير منه افلام عنف واغراق في المادة وصراع عنيف حولها — لو كان للاعلام أن يمطي صورة متوازنة للعالم حولنا ، مع توضيح مناهج الحياة المتعددة — وما ذكرناه ، من النموذج الياباني مجرد مثال — لاستطاع أن يساهم مساهمة أكبر في ترسيخ قيم هي دين وفطرة في الوقت نفسه .

«فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (الروم : ٣٠) .

والفطرة هي قوتان الحياة وبها تزكو وتنقسم . وأقصد منها هنا — تحديدا — الجد

والتوازن والابداع والسعادة به ، والتعاون عليه ، ليكون عطاء الفرد والجماعة أوفر من استهلاكه ، وبهذا تتحقق في الحياة قيمة مضافة (لواخذنا اصطلاحا اقتصاديا) .

وقبل أن أدع النموذج الياباني أذكر تعقبا من نظرة الغرب الى خطورة التقدم العلمي والتقني الوافد من الشرق الاقصى ، نشرته «النيويورك تايمز» عن مراسلها في طوكيو (٧) :

لقد ازدادت حدة التنافس فيما بين الدول المتقدمة . فالصلب المستورد من كوريا الجنوبية يستخدم في مباني كاليفورنيا . والتلفاز المصنع في تايوان يجد أسواقا في اوروبا . وجرارات الهند تباع في الشرق الاوسط . والصين تبرز كيانا صناعيا في سرعة درامية . والنهاية الآن تتجه الى معرفة المدى الذي تستطيع فيه هذه الصناعات الناشئة أن تهز قواعد الصناعات في الدول المتقدمة كاليابان والولايات المتحدة» .

وهنا يشير المراسل الى أن الياباني ذاتها تلقى المنافسة الشديدة من جاراتها ، كما أن الشرق الاقصى في مجموعه أصبح منافسا آخذا في الخطورة للدول المتقدمة .

وأذكر تعقبا لمراسل «الميرالد تريبون» عن نظرة العامل الياباني الى الآلة في المصنع ، وعنايته بها :

«انها نظرة تقرب من العبادة والتقديس» . ونستطيع أن نربط بين هذا وبين البوذية في اليابان .

ولها نظائر من تراثنا القديم والبلوي ، في الرابطة الحميمة بين الفارس وفرسه ، والراكب

وناقشته، والمحارب وسلاحه. والعربي وأرضه وداره.

وقد تراجع هذا أمام تدفق الحياة المعاصرة وعلينا أن نحاول الجمع بين تلك العلاقات الحميمة والجميل الجديد: صيانة ورعاية ومحبة لما أفاء الله عليه من خير.

(٦)

التاريخ الاسلامي :

بين المثالية والقرآنية

واقصد بالمثالية العرض المناقبي للاسلام الذي يركز على ايجابياته، متصورا أن في هذا رفعا لشأن الاسلام، ويصور المجتمعات الاسلامية - في عصور ازدهارها - كأنها استطاعت أن تحل جميع مشكلاتها، بحيث أصبحت كأنها المدينة الفاضلة على هذه الارض.

واقصد بالقرآنية - أو النهج القرآني - الالتزام في عرض التاريخ بالخطوط الرئيسية التي عالج بها القرآن مشكلات ما عرض من مجتمعات أبرزها مجتمع المدينة في العهد النبوي.

ولقد صور القرآن الكريم جوانب من هذا المجتمع في قطاعات تاريخية متعاقبة :

١ - ففي سورة البقرة أوائل حياة المدينة وما فيها من قوى الايمان والكفر والنفاق.

٢ - وصورة العام الثاني للهجرة : في سورة الانفال (غزوة بدر)

٣ - والعام الثالث في سورة آل عمران (غزوة أحد)

٤ - والعام الرابع في سورة الحشر (غزوة بني النضير)

٥ - والعام الخامس في سورة الاحزاب (غزوة الخندق وبني قريظة)

٦ - والعام السادس الى الثامن في سورة الفتح: صلح الحديبية وما بعده الى فتح مكة

٧ - والعام التاسع في سورة براءة: وفيها حدثت غزوة تبوك.

هذا الى قضايا تنظيم المجتمع داخليا بأحكام العقيدة والمبادئ ونظام الاسرة والاخلاق، وخارجيا بأحكام الجهاد والقانون الدولي.

وسبق هذا، ما نزل من القرآن بكمة، وفيه عرض وتحليل لمجتمعات انسية قبل الرسالة المحمدية، مع التركيز على العقيدة والثرابط بين المؤمنين وصبرهم على ما يلقون في سبيل الله.

ولو وقفنا عند سورة براءة - كنموذج لهذا النهج - لرأينا كيف ذكر الله فيها شرائع مجتمع المدينة ومشكلات علاقاتها، سواء كان هذا في اثناء الحياة اليومية فيها أو في اثناء المغازي.

وبيّن القرآن الكريم التفاعل والصراع بين هذه القوى. وذكر من صنوف النفاق وأساليبه، ما يبين للمؤمن عقبات الطريق، وأساليب مقابلة هذه العقبات :

حاول المنافقون طعن الرسول عليه الصلاة والسلام في نفسه كقائد، وكرب أسرة، وحاولوا طعن أهله، وعلاقة الرسول بأصحابه، وعلاقات الصحابة بعضهم ببعض :

فأساليب النفاق كانت تهاجم الكيان
الاسلامي :

رأسيا : في العلاقة بين القيادة والقاعدة .

أفقيا : في العلاقة بين المؤمنين .

من زوايا متعددة : في العلاقة بين المؤمنين
والعقيدة ذاتها، أو بين المؤمنين والمسئوليات
التي يحملونها في الحرب والسلام .

وحين تقرأ سورة براءة تحس المسئوليات
الكبيرة التي حلها الرسول صلى الله عليه وسلم
والذين آمنوا به ونصروه، من أول أمر الدعوة ،
حتى انتقل الرسول الى الرفيق الاعلى .

واذا كانت سورة براءة هي آخر تصوير
شامل، نزل به الوحي للحياة في المدينة، وكان
هذا في العام التاسع للهجرة، فلا مجال اذن
للمنهج الانتخابي في عرض هذا التاريخ الذي
يركز على جوانب الايمان في المجتمع، دون
ابرار ما لقيه الايمان من الكفر والنفاق .
وكانت هذه القوى : اما ظاهرة أو كامنة في
نفوس أهل المدينة وما حولها .

«ومن حولكم من الاعراب منافقون،
ومن أهل المدينة مردوا على النفاق، لا
تعلمهم نحن نعلمهم، سنعذبهم مرتين ثم
يردّون الى عذاب عظيم، وآخرون اعترفوا
بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا ،
عسى الله أن يتوب عليهم ان الله غفور
رحيم» . (التوبة : ١٠١ - ١٠٢) .

واذا كان ثمة انتخاب في العرض، فليكن
في مكونات القطاعات في المجتمع أو أشطتها،
دون اسقاط لبعض هذه القطاعات . بمعنى ألا
نصوّر مجتمع المدينة، دون تصوير ما لقيه
الايمان من الكفر والنفاق . كذلك ما كان بعد

وفاة المصطفى عليه الصلاة والسلام . وما كان
من حروب الردة «وقد ارتدت العرب، اما
عامة واما خاصة في كل قبيلة وخيم النفاق
واشرأبت اليهود والنصارى، وأصبح المسلمون
كالغنم في الليلة الشاتية» (٨) .

هذا هو التصوير القرآني، وتوضحه السنة
المطهرة ومصادر التاريخ الاسلامي الاساسية .

(٧)

كيف يقابل المسلمون المشكلات؟

وتستطيع اذا أحسنت وسائل الاعلام فهم
التاريخ الاسلامي أن تسلك سبيلا أفضل الى
عرضه . ولنذكر أمثلة لذلك :

في دراسة السيرة النبوية :

١ - هناك عبارة موجزة ترد في كتب السيرة
بعد الحصار الاقتصادي الذي فرضه الكفر على
الايمان في شعب بني هاشم ما بين العام
السابع والعاشر للبعثة النبوية . تقول «وخرج
الرسول عليه الصلاة والسلام الى
الطائف» (٩) .

اعلاميا : يمكن تصوير الطريق من مكة الى
الطائف، مع ابراز فرق الارتفاع بين مكة
والطائف، ودرجة الانحدار وطول المسافة التي
قطعها الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودون
لجوء الى اظهار أي شخصية، يكفي أن تنتقل
آلة التصوير على طول الطريق ووعورته، تنتقل
العدسة بين الطريق والجبال المحيطة به . هذا
عن الجهد البدني والنفسي الذي لقيه الرسول
(ص) في هذه المرحلة .

٢ - نموذج ثان من الهجرة النبوية : يمكن في

التي دارت فيها المارك . وتعاون الجيوش في
انجاز مهماتها (١٠) .

كل هذه تصورها أفلام تسجيلية، وتساعد
ابناءنا على فهم التاريخ وتركيز إيجابياته : من
الايان والعلم والتخطيط والتنفيذ .

ولقد ذكرت هذه الامثلة لما فيها من عنصر
الحركة التي يسهل تصويرها بعد ادراك
أبعادها .

لما تصوير الحياة الاجتماعية فيحتاج الى
جهد اكثر، واعداد أوسع، لتنوع آفاق هذه
الحياة .

(٨)

الجمال والفن في الحضارة الاسلامية

الجمال :

جاء الجمال في القرآن وصفا للكون :
أرضه وسماؤه ونجومه، ونباته وحيوانه وانسانه .
ووصفا للخلق الطيب .

ودعانا الله الى التأمل في الجمال حولنا في
أكثر من آية من القرآن الكريم :

— عن النبات :

«والنخل باسقات لها طلع نضيد» (ق)

(١٠ :

«انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه»

(الانعام : ٩٩)

— عن الحيوان :

«ولكم فيها جبال حين يترعون وحين

تسرحون» (النحل : ٦)

ابرازها اعلاميا بيان المسافة وفرق الارتفاع ايضا
بين بطن مكة وغار ثور. يصحب هذا بيان
لاختيار الغار في الجنوب الشرقي من مكة،
بينما هدف الهجرة الى الشمال . ويستطيع
قاصده أن يسلكه مباشرة أو يتجه غربا الى
قرب الساحل ثم يتجه بمد هذا شمالا . وقد
سلك الرسول وصاحبه طريق الساحل شطر
الطريق، ثم دخل القطاع الجبلي وهو أشد
وصورة من الطريق الساحلي . التصوير هنا يبين
الاساس العلمي لطريق الهجرة، وأنها لم تكن
بمجرد خروج من مكان الى مكان، وإنما كانت
تخطيطا علميا مدروسا يذل فيه كل من ساهم
في الهجرة أقصى ما يستطيع من جهد، ومع
المجد تأتي رعاية الله «الا تنصروه فقد نصره
الله اذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ
ها في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان
الله معنا» (التوبة : ٤٠) .

في حروب الردة :

٣ — نموذج ثالث من حروب الردة : فهي لم
تكن مجرد خروج أحد عشر جيشا من المدينة
لتغطي الجزيرة العربية، ولكنها كانت عملا
عسكريا منظما توجهت به ثلاثة جيوش الى
قلب الجزيرة العربية، وثلاثة الى الخليج واثان
الى اليمن، أحدهما ساحلي، والثاني داني،
واثنان الى الشمال أحدهما ادنى من الآخر
مسافة، والحادي عشر نحو الجنوب الشرقي
(بني سليم) .

بهذا يبدو كيف حل المسلمون بعد رحيل
المصطفى مسئولية الاسلام لجمع شمل الجزيرة
العربية . ولشرح هذا نستعين بالخرطة والكلمة
والاسهم المتحركة، مع بيان طبيعة المناطق

— عن الانسان :

«لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم»

(التين : ٤)

— وعن الخلق الطيب :

«فصبر جميل» (يوسف : ١٨)

— وعن الخلق كله :

«الذي أحسن كل شيء خلقه»

(السجدة : ٧)

وتستطيع الرجوع — كأمثلة — الى أوائل
سورة (ق) و (الملك).

ومن احسان الخلق يقودنا القرآن الى العبرة
والى توكيد الايمان.

الفن :

ومن الجمال انتقل الى الفن : وأقصر
الحديث على ما اصطللنا على قبوله من فنون
الحضارة الاسلامية : العمارة أولا، والفنون
الصغيرة.

واي قطعة من الفن الاسلامي — من
الصين شرقا الى المغرب العربي — رغم تباين
البيئات الطبيعية والمسار التاريخي، نستطيع أن
نردها الى أصولها الاسلامية.

فمن الوجهة الفنية الخالصة : هذا فن له
خصائصه. هل نقول : له لفته وأساليبه في
التعبير عن العقيدة ؟

وهناك تجاه حديث الى العناية بقراءة الفن
الاسلامي كلفة وتعبير. وأقرب الامثلة الى

ذهني الآن كتاب الدكتور تيتوس بركاردت
عن «فن الاسلام» (١١)، بالاضافة الى
بحوث شتى للدكتور حسن فتحي، وبخاصة
محاضراته عن العمارة الاسلامية في كلية
الهندسة بجامعة الازهر.

لقد حاول المعمار المسلم أن يستجيب
بأساليبه لايحاء العقيدة، ولظروف البيئة، فجاء
في ابداعه وحدة العقيدة وتنوع التعبير.

أذكر هذا لانتقل منه الى أن هذا الجانب
الجمالي في الكون ودراسة التعبير في الفن
الاسلامي لا تلقى عناية في مدارسنا ولا في
أجهزة اعلامنا، ونحتاج الى تقريب هذه
الجوانب من الجيل الجديد، بحيث تكون النظرة
الدينية متوازنة، دون تركيز فقط على جوانب
الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، ولكن
تجمع معها حب الله «والذين آمنوا أشد حبا
للله» والاحساس الجمالي بالكون والحياة.

مقارنة :

ومرة أخرى أعود الى النموذج الياباني، في
حبه للكون وجماله، الجبال. النبات. الحيوان.
ولهذا لا نجد عنده النظرة التخريبية الى
الكون : التخطيم والتدمير. ويبدو هذا في فنونه
: زراعة الحدائق، تنسيق الزهور، الرسم،
الخط. بساطة القاعة التي يتناولون فيها الشاي
بتأمل وهدهو. حتى الحرب عندهم، ونظام
الساموراي، يركز على أسس فنية وعقائدية.

وفي الاسلام :

واذا كان هذا — في بعض جوانبه — أمرا
انسانيا وطبيعيا، فلنحاول ونحن بسبيل

تأصيله، ان نجمع بين الآيات والاحاديث النبوية الشريفة التي وردت في جمال الكون، وأدعية المصطفى عليه الصلاة والسلام. لتكون من مادة الاحاديث الدينية، والاقلام.

أمثلة :

١ - في العمارة الاسلامية، نرى عنصر النور أساسيا فيها. وفي هذا تختلف عن العمارة المسيحية، حيث يغلب في الكنيسة عنصر الظلمة والانقطاع عن الحياة من حولها.

ولقد بدا هذا التناقض في أشد صورته ايلاما في مسجد قرطبة الجامع : كان مفتحا على ما حوله، وفي جانبه الغربي - المواجه للقبلة - حدائق البرتقال، وأعمدة المسجد رشقة مرتفعة. ومن النوافذ يتدفق الضوء. كأن المسجد موجة من النور، تتلاقى مع نور القرآن الكريم : يتلوه الامام في صلاته، ويفسره العلماء، ويتعلمه المصلون.

وعندما انحسر الاسلام عن قرطبة، واستول المسيحيون على المسجد، حولوا جزءا منه الى كنيسة، تبلغ مساحته نحو ١٥%. ولاختلاف الطبعتين أفلقوا نوافذ المسجد، والكثير من فتحاته، بحيث أصبح المسجد مساحة من الظلمة، يحتاج زائره الى نور صناعي في النهار.

ما العلاقة بين النور والهدى والقرآن؟

- الله نور السماوات والارض (النور: ٣٥)

- الرسول نور: يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا (الاحزاب: ٤٦)

- والاسلام نور: وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا

الايمان، ولكن جعلناه، نورا نهدي به من نشاء من عبادنا، وانك لتهدي الى صراط مستقيم (الشورى: ٥٢)

ومعرفة أوقات الصلاة بالنور:

- أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا (الاسراء: ٧٨)

- ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا وجعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا (الفرقان: ٤٥-٤٦)

تأكيد عنصر النور في العمارة والحياة، لا مجرد ضوء، ولكن بفهم الهداية.

حتى المساجد التي بنيت في أقطار يشتد فيها البرد، حاول المعمار المسلم ان يؤكد عنصر الضوء بالنوافذ الطويلة الملونة لتتسع المساحة، ويعصب النور جالا وزخرفا.

٢ - وتستطيع أن تتبع العناصر المعمارية لبيان الترابط بينها وبين العقيدة:

الاطباق النجمية في جوانب المنابر، ودقة النظام الهندسي وجماله وتشابكه، بحيث تستريح العين الى رؤيته، وهي تنتقل فيه من جزء الى جزء في نظام ووضوح، وبروز للمكونات الصغيرة والكبيرة التي ترمز الى هندسة يتوازن فيها الجزء مع الكل، والصغير مع الكبير، والفرد مع المجتمع، والوحدة مع التنوع.

كل هذه عناصر من الألفة بين المسلم والفن الاسلامي، وهو فن غير مسبوق في عناصره.

ليس زخرفة «كما زخرفت اليهود والنصارى كنائسها» فتلك تعتمد على

الشخص أساساً، ومشاهد حياة أنبيائهم وقديسيهم، هي مشاهد فيها تصوير البشر والملائكة وآفاق السماء والقصص الديني، بينما الزخرفة الإسلامية تعتمد على الخط والهندسة والتجريد، وهي أسلوب غير مسبوق في التعبير الفني.

ولك أن تنظر الى زخارف الرخام في أرضية صحن المسجد: لكل قطعة منها شخصيتها: مثلث. مربع. مستطيل. معين. سداسي. ويتكامل كل منها مع أشكال مجاورة، بحيث تكون جميعها تناسقاً يتكرر، أو يتكامل مع تناسق أكبر. فأنت لو أخذت قطعة صغيرة أو مجموعة من القطع المتجاورة، أو مجموعة أكبر، لاحسست التناسق والتكامل بينها. ويختلف الامر عن جزء من لوحة تعتمد على تصوير الحيوان أو الانسان: اذ تحس ان الجزء المختار من اللوحة الكبيرة ناقص أو مبتور.

حاول بعض مفسري الفن الاسلامي ان يربط بين هذا وبين عناية الاسلام بالفرد ومكونات المجتمع: من الاسرة الصغيرة الى الاسرة الكبيرة، الى مجتمع القرية الى المدينة في نمو ممتد. وهذا النمو الممتد في الفن الاسلامي يجمع بين الحدود والانطلاق كما ترى في خطوط الزخارف المحيطة بالمسجد. ففيها وحدات تتكرر، ولها جانبان واضحيان، ولها امتداد يمكن ان يطول كما تشاء، كأنه نهر متدفق الجريان.

في هذا الاسلوب تلتقي الحدود بالانطلاق، والمحدود بالمطلق. وتتمثل صورة من دورة الحياة، التي نراها في دورة النبات أو الحيوان أو الانسان.

هذه بعض النماذج التي يمكن ان يعني بها الاعلام من قضايا الفن الاسلامي. قصدت أن تكون من العمارة الاسلامية. ومن المساجد بالذات. ولها نظائر في مساجدنا الكبرى، بدءاً من البيت الحرام في مكة، الى مسجد المدينة، الى المسجد الأقصى ومسجد الصخرة المشرفة.

وهذا الربط بين الفن ووصفه وتفسيره، وما جاء من اجتهادات في ربطه بالقيمة وانطلاقه منها وتعبيره عنها، يعطي شابنا مفاتيح جديدة، لأبواب حضارتهم الاسلامية ويزيدهم فيها حبا.

ولو ربطنا بين هذا وبين حب الكون وتقدير ما فيه من جلال وعبرة، لكننا في هذا نقر بهم من ركائز دينهم. وصلق الله العظيم: «ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار، الذين يذكر الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والارض. ربنا ما خلقنا هذا باطلا سبحانه فنتن عذاب النار» (آل عمران: ١٩٠-١٩١)

وصفة القول في هذا الامر: أن هذه النظرة تجمع بين الاحساس بالجمال والجلال في خلق الله، وتزيد شابنا فهماً لأبعاد حضارتهم ومنطلقاتها، وحبا لما حولهم من عطايا الله، وهو حب نود أن يكون عوناً على المحافظة على مكونات البيئة الطبيعية والبشرية وتنميتها بالمشاركة الإيجابية والإبداع، دون الاقتصار على الرفض السلبي والنقد كما هو قائم دون التعاون في بناء ما نود ان يكون.

تطبيقات:

وتطبيقات ذلك كثيرة في حياتنا اليومية،

ويمكن ان تتناول أجهزة الاعلام هذه الجوانب فيما يمرض من أفلام:

١ - بدءا من محافظة الطالب على أدواته الدراسية، وتقدير ما فيها من عمل، واستفادة غيره منها بعد ان يفرغ منها. وقد يكون هذا «الآخر» في وطنه، وقد يكون في وطن اسلامي لا يملك القدرة على ان يوفر احتياجات تلاميذه جيما أو معظمهم من أدوات دراسية.

٢ - وقد يتعاون التربويون مع الاعلاميين في ابتكار الوسائل التي يتحقق بها ذلك: في حملات اعلامية. في اضافة صحيفة اهداء أول الكتاب يحررها الطالب في آخر العام، وقد حافظ - ما استطاع - على كبه ليفيد منها أخ له من قطر آخر.

٣ - في مساهمة الطلبة في اعداد الكتب للاهداء والتصدير من قطره الى القطر الآخر. عشرات الوسائل يمكن ان يتناولها المختصون لغرس هذه الروح التعاونية، الثابتة من حب الغير، وهو من أجل الاخلاق. وصلى الله العظيم:

«وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» (المائدة: ٢)

٤ - كذلك المحافظة على: نظافة الحدائق العامة. محاسبة الحيوان في حديقة الحيوان. نظافة الطرقات. ومن قبل هذا: نظافة المساكن. نظافة الجسم. المحافظة على أدوات المعامل في المدرسة ومبانيها ومراقبتها الخ..

٥ - وقد نحتاج في هذا الى ما فوق الاعلام: من الترهيب والترهيب، والعقوبة على الخروج عن هذه «الضطرة» ولكن الامر في هذا الحديث أمر اعلام. وهناك نماذج كثيرة من

الدول في أوروبا وأمريكا والشرق الأقصى (اليابان - سنغافورة) نرى فيها المحافظة على القانون وصرامة تطبيقه في ذات الوقت، بحيث أصبحت سنغافورة من أنظف مدن جنوب شرق آسيا وأكثرها دقة في نظام مواصلاتها الداخلية وموانئها العالمية.

(٩)

الحوار الديني في أجهزة الاعلام

وأود أن تتسع دائرة الدوات في الاعلام لتضم الشباب مع تعدد اتجاهاتهم، والمختصين في مجالات أنشطته، ليقولوا ويسمعوا، ويأمنوا على أنفسهم قبل القول ومعه وبعده. أود أن نتعود أدب الحوار وحرية.

في كثير من الأحيان نختار ما نحدث فيه أبنائنا عن الاسلام بناء على آرائنا نحن. ونلقي عليهم من القول ما نراه صوابا، أو ما نظن أنهم بحاجة اليه، دون أن نكلف أنفسنا أن نسمع منهم: ماذا يريدون منا؟

وإذا كان مدار هذا اللقاء: ماذا يريد التربويون من الاعلاميين؟ أفلا يكون من العدل أن نوسع دائرته لتشمل:

«ماذا يريد الشباب - في المجال الديني - من الاعلاميين والتربويين»

ان خطبة الجمعة - وهي الخطبة المنتظمة في طول تاريخنا وامتداد أقطارنا الاسلامية - ما حاولنا ان ندرس - علميا - انعكاساتها على قطاعات الشباب، لنجمل منها نافذة نطل منها - معا - على ركائز الاسلام ومشكلاته ومستقبله. ان الحوار يمثل جانبها غير صغير من كتاب الله:

— حوار مع المشركين ومع أهل الكتاب من يهود ونصارى.

— حوار مع المنافقين وقطاعاتهم.

— حوار مع المؤمنين في قضايا تبدأ من حديث النفس الى نظام الاسرة الى نظام المجتمع الكبير والانساني.

الحوار اتصال. والاعلام اتصال. والثلاثة تهدف الى المحافظة على اصالتنا، والتفتح الواعي على مستقبل أفضل، وجعل أمانة الحاضر بكفاءة أعلى.

لو عودنا شبابنا على أدب الحوار، وأعطيناهم فرصة عرض آرائهم وصبرنا على ذلك. وأؤكد «وصبرنا على ذلك» لأننا الجيل الجديد خيرا كثيرا.

وبعض انفجارات الشباب الدينية، لو وجدت الحوار، ولم نمطها فرصة الانزواء والتستر والعمل في الظلام، لاستطعنا أن ننزع منها فتيل التفجر (١٣).

وقد لا يكون الامر يسيرا. ولكنه تجربة واجبة.

وفي الحوار سيعرفون الفرق بين المأمول والممكن، ودرجات الامكان.

سنسمع منهم بعض ما يحتاج الى اصلاح، وما هو ممكن الاصلاح، وأن تكون عندنا القدرة على النقد الذاتي، وقبول النقد من جيل جديد، هو بعض الحاضر، وكل المستقبل.

هل نستطيع — بأسلوب منظم — أن نجعل خطبة الجمعة اجابة عن بعض تساؤلات الشباب؟ وأن نجعل أساليبهم بطريقة منظمة:

— لقاء مباشر مع الائمة. صندوق

اقتراحات في المسجد. اتصال بالهاتف مع مسئول العلاقات العامة بالوزارة المختصة. اتصال عن طريق المدرسة أو الجامعة.

وكذلك الامر في ندوات الاذاعة والتلفزة.

ونماذج الحوار كثيرة في الغرب بين الشباب والاجهزة الدينية والمسؤولين من القطاع الديني والاعلام، ويمكن الاستئناس بها في هذا الامر، في تدرج تقتضيه جنة التجربة في هذه الدورة من حياتنا.

(١٠)

الدين واللغة

والصلة وثيقة بين الاسلام واللغة العربية.

وأئمتنا يعتبرون اجادة اللغة شرطا أساسيا لفهم القرآن الكريم.

والضعف في اللغة العربية له آثار سيئة عدة على الفكر الاسلامي:

— قد يؤدي الى انصراف عن الفهم، وضعف في ادراك معاني القرآن الكريم.

— وقد يؤدي الى سوء فهم وسوء تأويل.

— وينعكس هذا مواقف سيئة، قد تصل الى حد الصدام بين قطاعات من الشباب: بعضهم ببعض أو بينهم وبين الحاكم.

وتستطيع اجهزة الاعلام أن تقوم بدور ايجابي في هذا متعاونة مع أجهزة التربية.

أولا : بأن يكون المنيعون على تمكّن من اللغة، يحترمونها : دراسة وأداء.

ثانيا : أن تزداد البرامج التي تحبب اللغة العربية الى الشباب، ولما نطأ من حياتنا الاعلامية (كمثال : لفتنا الجميلة).

ثالثا : قراءة النصوص الادبية والدينية في برنامج يساهم فيه أفضل المتحدثين، فيقدمون للشباب ألوانا من اللقاء الجميل تفتح لهم آفاقا جديدة من اللغة وحجها .

رابعا : العناية بالدراسة البيانية للقرآن الكريم والحديث الشريف .

خامسا : أن يعنى المتحدثون في الندوات وبرامج الاذاعة والتلفزة باللغة العربية، حتى تصبح الاجادة عادة .

سادسا : توثيق الصلة بين الشباب والمراجع الدينية الاصلية وكيفية الافادة منها، مع عرض مبسط لاصول التشريع والفقه .

سابعا : عرض ناقد للجديد من الانتاج في الفكر العربي والديني .

(١١)

عن المؤتمرات الاسلامية في المنظور العالمي
والمؤتمرات - عادة - صيغة رسمية أو علمية متخصصة .

وحديثي الآن عن المؤتمرات المرتبطة بالاسلام فكرا وتنفيذا .

والكلمة - في عالمنا المعاصر - لا بد لها من رصيد قوة يحميها، ويعطيها وزنها في أي لقاء. تستوي في هذا اللقاءات الاقتصادية والسياسية والعسكرية .

وأذكر كمثال في ربيع عام ١٩٦٩ دعت ماليزيا الى عقد مؤتمر اسلامي عالمي، وكان هذا قبل انشاء منظمة المؤتمر الاسلامي. وشمل جدول الأعمال موضوعات ذات صبغة اسلامية عامة كفضية القدس والارض السليبة - وكان

هذا بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ - كما شمل موضوعات تتعلق بالعبادات كتوحيد يوم الصوم وعلاقة الفريضة بطول اليوم في الاقطار النائية - كشمال السويد والنرويج - وموضوعات طيبة كزجج الاعضاء بين افراد من ديانات شتى .

واختلف العلماء في موضوع تحديد بدء شهر الصوم، وفي غيره من الموضوعات المناظرة، بينما اتفقوا على اعلان الجهاد المقدس .

وجمع رئيس وزراء الدولة الداعية، ورؤساء الوفود في جلسة خاصة وكان من قوله :

- أحس أحيانا أنكم تفكرون بمقلية السماء الصافية في الصحراء، حيث تستطيعون رؤية الهلال - حتى بالعين المجردة - ونحن هنا في منطقة استوائية كثيرة الغيوم والمطر. واخوانكم في اندونيسيا يعيشون في آلاف الجزر. ومسلمو سري لانكا (سيلان) أقلية في بلادهم. وتسألهم حكومتهم من أول العام عن موعد الصوم والاعياد لينظمو لهم عطلتهم، وليقوم اخوانهم بعملهم. ظروفنا غير ظروفكم. وظروف العالم الآن غير ما كانت عليه من حيث التنظيم الطويل والتوقيت. وحركة الشمس والقمر والنجوم ثابتة. ولم يبق الا أن تنفقوا على مطلع واحد وأن تأخذ بالحساب الفلكي، وهو لا يخطيء مع تحديد المطلع، وليكون يوم الصوم الواحد والعيد الواحد رمزا عمليا لوحدة المسلمين، ننتقل منه الى مظاهر اخرى للوحدة .

ومع هذا لا زلنا مختلفين، في أمر فلكي ثابت، في عالم تقاربت فيه المسافات وسهل الاتصال وتقدم العلم .

ثم عندما جاء موضوع القدس أعلنتم
الجهاد المقدس .

وسؤالي البسيط :

— هل أنتم قادة حرب حتى تطلوا الجهاد
المقدس ؟ ان هذا الاعلان يتخذه رؤساء الدول
بعد دراسة شاملة ودقيقة لكل امكاناتها، حتى
يكون للكلمة وزن عملي في دنيا السياسة
والحرب، دون أن تكون كلمة تقال خالية من
رصيد قوة وراءها .

أرجو أن يعنى رجال الدين بشئون تخصصوا
فيها، وأن يعنى رجال الدولة بشئون هي من
صميم مسؤولياتهم .

وانتهى هذا المؤتمر وغيره كثير، وأعلنت
القرارات، وتعددت تفسيرات الجهاد المقدس :
هل هو الحرب أم أن الحرب جزء فيه ؟ أهو
يشمل كل القوى : بدءا من تكوين الفرد،
الى الدفع الشامل الى ميدان حرب ؟

وأصبح غاية اللقاء — في كثير من هذه
المؤتمرات — إصدار قرارات تظل حبيسة أوراق،
ليست قادرة دائما على أن تزهر وتثمر. وتعودنا
القول بلا عمل .

هذا : وأجهزة الرصد في الغرب تتابع هذا
كله ، وتقيس قوة الدين في المؤتمرات، وقوة
الاعلام عن ذلك، وأسلوب التعبير بالقرارات لا
بالسلاح الفعال في المعارك، ولا الانتاج العلمي
والتقني في مراكز البحوث والمصانع .

وفي بعض ما صدر عن «القطيعة العربية»
تحامل لا شك فيه (١٤) . ولكنه تحامل ينبغي
أن يدرس بدقة، ففيه جانب من الحق. ومن
الخير أن نتابع الاعلام المضاد وما يقوله غيرنا

عنا، حتى نستطيع تطوير اعلامنا في آفاقه
ومن بينها الاعلام الديني .

وأعتقد أننا في حاجة الى نوع من الموازنة
بين حجم الكلمة ووزنها، وقوة دفعها . فكلما
زادت كشافتها واشتدت قوة دفعها كانت أقدر
على الوصول الى الهدف .

والقرآن الكريم يفرق بين الزبد وما ينفع
الناس في قوله تعالى :

«أنزل من السماء ماء فسالت به أودية
بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا وما
يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع
زيد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل
فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع
الناس فيمكث في الارض، كذلك يضرب
الله الامثال» (الرعد : ١٧)

والاعلام والتربية اذا اتجهتا الى حساب
وزن الكلمة، والابتماد عن زخرف القول،
والافراط في التشبيهات والادواف، مدحا
وفما وانذارا وتبشيرا، كانا على الطريق في
تأصيل قيم الاسلام. ولنرجع — كنموذج —
الى خطب المصطفى عليه الصلاة والسلام
والراشدين من بعده ومنهج أئمتنا وسلفنا
الصالحين في التوجيه والتربية، وهي الكلمة
الطيبة والقول الثابت الذي يرشدنا اليه قول
ربنا «ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت
في الحياة الدنيا وفي الآخرة»
(ابراهيم : ٢٧) .

وأذكر في مؤتمر علمي، في عام ١٩٦٨ ،
وكنا باحثين في الشؤون الافريقية من أجناس
شتى، ومعنا استاذ امريكي. ودار بيننا حوار

وهذا العمل تخطيط ومتابعة وصبر وتطوير
نحو الافضل دائما .

(١٢)

النماذج التطبيقية

واذا كانت موضوعات هذه الندوة قد
اقتصرت على «الكلمة» وسيلة وحيدة للتعبير،
فلعل لقاءات مقبلة تنقسم الى جزئين :
الاول : عرض وحوار. وهو ما نحن
بسيله .

والثاني : تجارب عملية قام بها الاعلاميون
والتربويون متعاونين لتطبيق ما دعوا اليه .

هذه التجارب تضم :

أ - نماذج مما سبق أن قاموا به .

ب - ونماذج مما دعوا اليه .

ج. - وتجارب من أمم اخرى توضح
الاتجاهات التي فيها يرغبون .

وبهذا تخرج الندوة من اطار الكلمة الى
التنفيذ، ومن النقد السلبي أو الايجابي، الى
التعاون المشترك البناء .

(١٣)

خاتمة

وبعد :

فهذه خطوط عامة يحتاج كل منها الى
مزيد من التوضيح .

والمأمول أن نتج الاقتراح الاول الذي جاء
في هذه الورقة من الحصر الشامل والتقييم
للمواد الاعلامية والاتفاق على أسس التقييم .

حول الصراع العربي الاسرائيلي . وكان من
قوله :

— آن لكم أن تفهمونا نحن الامريكيين
لقد دخلنا هذه القارة الجديدة بالقوة. وانتشرنا
فيها بالقوة. وحصلنا على استقلالنا من
بريطانيا بالقوة. ووجدنا الشمال والجنوب
بالقوة. وفضينا على الهنود الحمر بالقوة. وجلبنا
الافريقيين ليزرعوا لنا الارض بالقوة. وما
انتزعوا منا حقا الا بالقوة. آن لكم أن
تفهمونا. لماذا لم تزدهر كرة القدم عندها،
بينما ازدهرت ألعاب العنف كاللاكمة
والمصارعة الحرة والبيسبول. حتى الجريمة عندها
عنيفة ومنظمة .

لقد أقمنا مسرحا كبيرا اسمه الامم
المتحدة، ووضعنا فيه أفضل الخطباء
والمتحدثين، يأتي اليه من لا يستطيع الحرب
ليحصل على تصريح وقرار.. أما الذين يريدون
انجاز أمر فأسامهم ميادين القتال يحاربون
فيها، وميادين الصناعة والعلم يتفوقون فيها .
افهمونا أولا .. فنحن لا نحترم الا القوة .
وعاملونا بمنطق أقمنا به حياتنا .

والقول لا يحتاج الى تعليق ..

كل الذي أود أن أؤكد : أن تكون برامجنا
— العلمية والدينية والثقافية — داعية الى مزيد
من الايجابية والعمل والانتاج، دون أن نبذل
طاقاتنا في كلام معاد وتصريحات وقرارات .

«وقل اعملوا فسيرى الله عملكم
ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب
والشهادة فينبشكم بما كنتم تعملون»
(التوبة : ٩٤) .

بما لم تكن هذه الاسس محل اتفاق، فستظل لمعايير مضطربة بين أبلينا .

نعم : هي معايير قابلة للمراجعة وإعادة لنظر، ولكن هذا ايضا يتم باتفاق .

ما الموصفات التي نريدها في التربية الاعلام والشباب ؟ اذا وضحت، أمكن السير هو « المأمول » .

أما خطوط هذه الورقة فهي « الممكن » في مدود الوقت المتاحة، عرضت فيها قضايا رئيسية، لي محاور الحوار، واقتراحات عملية يمكن أن تكون نقاط بدء . أركز فيها على امرين : الحوار، التعاون على القيام بتجارب عملية مشتركة بين لاعلميين والتربويين تطبيقا لما دعوا اليه واتفقوا عليه .

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

المراجع والهوامش

- (١) وهو الفيلم العربي الذي قام باخراجه المخرج العربي «مصطفى العقاد» في نسختين عربية وانجليزية، لكل منهما مجموعة من الممثلين. ولقد أثار الفيلم حوارا واسما -ولا زال- وأذكره هنا مجرد نموذج للحلاقة بين الدين والاعلام وتطور وسائله والتربية وأساليبها، وحاجة هذا الامر كله الى مزيد من الحوار بين رجال التربية والاعلام والفن، حتى نستطيع ان نفيد الى أبعد مدى ممكن من الوسائل التقنية الحديثة في عرض الاسلام وتاريخه، مع المحافظة في ذات الوقت على ما تدمر اليه مصادم التشريع الاسلامي من التزامات في هذا المجال .

(٢) من غاذج ذلك من السلاسل الامريكية: البيت الصغير، والمسرح الغربي لشك كونورز: ويصور الحياة في الغرب الامريكي وامتداد

العمران اليه . وفيلم «ابنة رايان» ويصور ايجابية وشخصية رجل الدين في حياة ايرلندا: فهذه غاذج من اوروبا وامريكا .

(٣) وهو الفيلم الثاني العربي الاسلامي الكبير الذي أخرجه مصطفى العقاد بعد فيلم «الرسالة» .

(٤) يرجع في عرض البوذية اليابانية الى:

Suzuki, D.T. Zen and Japanese Culture, Princeton Univ. Press.

1970

وللاستاذ سوزوكي عدة كتب عن البوذية عرضا وتحليلا ومقارنة تعتمد على دراسة النصوص الاصلية والممارسة .

(٥) في مصطلحات البوذية يرجع الى:

Ernest Wood; Zen Dictionary,

Peter Owen limited, London, 1963.

وفيه شرح يجعل لافكار وأنشطة ومصطلحات وقادة الفكر في البوذية .

(٦) سوزوكي (١٩٧٧) المرجع السابق - الفصل

الحادي عشر: ص ٣٣١-٣٥٩ عن: حب الطبيعة .

(٧) Toffler, A.: The Third Wave, P.342.

Pan Books and Allens, London, 1980

(٨) تاريخ الطبري: ٣: ٢٢٥ ط. المعارف

-القاهرة بتحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم .

(٩) نفس المرجع ٢: ٣٤٤- يقول الطبري: ولما

هلك أبو طالب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتمس من قتيب النصر والمنعة له ولقومه .

(١٠) نفس المرجع: ٣: ٢٢٣-٣٤٢ .

(١١) Burchhardt, T. : Art of Islam

Language and Meaning London 1976

من مطبوعات مهرجان العالم الاسلامي

(١٢) زادت العناية في عالمنا المعاصر بقراءة وتفسير

الفن الاسلامي وعني بهذا الدارسون الذين جمعوا بين الايمان بالعقيدة والدراسة المتعمقة للفن الاسلامي . وبالإضافة الى كتاب

«بركاردت» وهو من أفضلها يمكن الرجوع الى:

أ - د . عفيف بهنسي «اثر العرب في الفن الحديث» منشورات المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - دمشق ١٩٧٠.

ب - نفس المؤلف : جاليات الفن العربي - عالم المصرفة رقم ١٤ - الكويت ربيع الاول ١٣٩٩ هـ فبراير (شباط) ١٩٧٩ م.

ج - حسين مؤنس : المساجد - عالم المروة رقم ٣٧ - صفر/ ربيع الاول ١٤٠١ هـ - يناير (كانون الثاني) ١٩٨١ م. الكويت.

د - Critchlow, K.: Islamic Patterns مدخل تحليلي وكوني مع مقدمة بقلم سيد حسين نصر.

Thames Hudson, London, 1976.

هـ عبدالعزيز كامل : المسجد فن مؤمن : الفصل السابع من كتاب : الاسلام والمصر - سلسلة اقرأ رقم ٣٥٩ رمضان ١٣٩٢ هـ اكتوبر ١٩٧٢ - دار المعارف - القاهرة .

وللكاتب سلسلة من الحلقات عن الفن الاسلامي وقرآته، اذاعها تلفزيون الكويت في خريف ١٩٧٧ بعنوان «في بيوت الله حيث الايمان والفن المؤمن» ضمن برنامج اسبوعي عنوانه «رحلة مع القرآن» استمر عامي ١٩٧٧، ١٩٧٨ . ومجموع حلقاته تزيد عن مائة . وهي تجارب تطبيقية لبعض ما في هذا البحث .

(١٣) لوزارة الاوقاف بالقاهرة تجربة بعنوان «الدين والحياة» بدأت عام ١٣٧٨ هـ / ١٩٦٨ م . وهي منهج في الربط بين الدين والحياة وقد صدرت مجموعتها الاولى عن الوزارة ولها مقدمتان : احدهما بقلم الدكتور محمد حسين النهي وكان وزير الاوقاف وقت اصدارها، والثانية مقدمة طويلة بقلم كاتب هذه السطور عندما كان وزيرا للاوقاف وقت بدء التجربة .

وهناك بحث طويل للكاتب عنوانه «التنوير في المجتمع بين الفرد والدولة» ناقش فيه قضايا الانحراف عن الاسلام وبالإسلام في العصر الحديث . انظر : د . عبدالعزيز كامل : مع الرسول والمجتمع . ط . دار الصباح . الكويت - ١٩٨١ .

(١٤) من نماذج الكتب التي تعرض وتحلل العقلية العربية، كما يراها الغرب، وفيها تحامل - لا شك فيه - وفيها نقد علينا أن ندرسه ونتعمقه ليعين على اصلاح اخطاء لا سبيل الى تجاهلها :

a — John Laffin : The Arab Mind

A Need for Understanding , Camell,

London, 1975.

b — Raphael Petri : The Arab Mind

Charles Scribners Sons, New York, 1976.

التربية الصحية في ضوء الاسلام



د. معتمد سيالح بن

الأستاذ بكلية العلوم الاجتماعية

جامعة الانام محمد ابن سعود الاسلامية - الرياض

الصحة النفسية والعقلية والعكس صحيح أيضا، وسوف نعالج هذا الموضوع في مرحلة البلوغ ولهذا لا ينبغي أن تقتصر التربية الصحية على التربية الجسمية فقط بل يجب أن تشمل الجوانب الأخرى أيضا.

والتربية الصحية لا تقتصر أيضا على تربية الطفل في مرحلة معينة من مراحل نموه فقط بل تشتمل كذلك على جميع مراحل نموه. وأساسيات تكوين الصحة قد ترجع الى ما قبل الميلاد. والنقص الحاصل في بناء الصحة قبل الولادة لا يمكن تفاديه فيما بعد ذلك. ولهذا يقول بعض المربين «هذه التجربة الخاصة التي يحصل الجنين عليها أثناء تطوره والتي يجلبها معه حين يأتي الى الدنيا تشكل أساسا لا يمحى تدخل فيه جميع الانطباعات التالية» (٣).

وعلى ذلك يجب أن تنظم التربية الصحية حسب مراحل النمو. لأن لكل مرحلة مبادئ وأساليب لهذه التربية يجب مراعاتها.

ان الصحة تكاد تكون أهم شيء في حياة الانسان، ذلك أنه بغيرها لا يستطيع تحقيق آماله فيها. بغير الصحة لا يستطيع الانسان أن يعمل ولا يستطيع أن يؤدي حتى واجباته الدينية وبحق الفضيلة، فمن هنا قيل المثل المشهور: «الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه الا المرضى». ولهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم «خذ من صحتك لمرضك ومن حياتك لموتك» (١). ولهذا أيضا دعا النبي صلى الله عليه وسلم الى اهتمام الصحة قبل المرض فقال: «اغتنم خسا قبل خسر حياتك قبل موتك وصحتك قبل سقمك وفراغك قبل شغلك وشبابك قبل هرمك وغناك قبل فقرك» (٢).

ومفهوم الصحة في الاسلام لا يقتصر على الصحة الجسمية كما هو متبادر في أذهان الناس بل يشمل الصحة الجسمية والنفسية والعقلية أيضا وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجوانب اذ ان الصحة الجسمية تؤثر على

وبالتالي نقسم نظام التربية الصحية حسب تلك المراحل على النحو التالي:

أولاً - مرحلة الحمل أو ما قبل الميلاد

نحن نعلم أن من معاني التربية الرعاية والحماية والتغذية والتنمية وهذه المعاني متصلة بهذه التربية في هذه المرحلة التي هي الأساس فإذا لم يكن الأساس سليماً فلا يمكن أن يكون ما بني عليه سليماً أيضاً، بل قد لا يمكن البناء عليه على الوجه المطلوب. والمبادئ التربوية لهذه المرحلة هي الآتية: -

١ - أن يكون الأبوان خاليين من الأمراض الوراثية سواء كانت تلك الأمراض جسمية أو عقلية أو نفسية روحية. وإن يكونا خاليين أيضاً من الأمراض المعدية ولو لم تكن ارثية مثل الأمراض الزهرية، لأنها تتعدى إلى الجنين ولأن صحة الوالدين أساس لصحة الولد، ذلك أن الطفل كالنبذة فإذا أردنا أن نبت نباتاً حسناً فلا بد من اختيار بذرة صالحة ولا بد مع ذلك من اختيار أرض صالحة لهذه البذرة وزرعها فيها، ذلك أنه مهما كانت البذرة صالحة فإذا كانت الأرض غير صالحة فلا ينفع الزرع وبقدر صلاحهما يكون صلاح الزرع.

ولهذا نرى أن الله سبحانه وتعالى قد عبر عن هذه الحقيقة بالإتيان في حق مريم فقال: «وأنبتها نباتاً حسناً» (٤) وكما تكون الشجرة تكون الثمرة؛ ولهذا قال الرسول عليه السلام «إن لكل شجرة ثمرة وثمره القلب الولد» (٥) ولا ينبغي أن ننسى هنا قول أحد المتخصصين في هذا الصدد حيث يقول «نحن نعرف اليوم أن الزواج بين أولاد الأشقياء أو المسكرين أو المصابين بالزهري أو حاملي

العيوب العقلية الوراثية يعتبر جريمة جليدة بالعقاب... ولذا يعتبر إنتاج ذرية من المرضى أو المنحليين أو اللصوص أو المعتوهين جريمة كبرى وهكذا يعد سوء الذرية من أكبر الخطايا» (٦).

لذا أمر الاسلام باختيار شريك صالح لإنتاج ذرية صالحة وسليمة من العاهات فقال الرسول صلى الله عليه وسلم «تخيروا لنطفكم» (٧) وقال «تنزجوا في الحجز الصالح فإن المرق دساس» (٨) ولهذا نرى بعض الصحابة مثل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، وبعض علماء الشريعة أمثال الشافعي والحنابلة قد اجازوا فسخ النكاح إذا وجد في أحد الزوجين بعض الأمراض المعدية والعيوب العقلية مثل الجذام والبرص والجنون (٩).

ثم إن الوراثة أمر ثابت علمياً كما أيدها العلماء وكما أثبتها أخيراً الدكتور كارنتيه عميد أكاديمية العلوم في بلجيكا وقرر أن الخصائص الجسمية والنفسية تنتقل بالوراثة (١٠) وهو أمر معقول في نفس الوقت ذلك أن الإنسان له كيان نفسي ومادي معاً وكما تنتقل الصفات الجسمية إلى الذرية فإن الصفات النفسية يجب أن تنتقل أيضاً. كل هذه أساسيات أولية لبناء الصحة الكاملة عليها وهو أفضل عمل مبدئي يقوم به الآباء نحو أبنائهم في هذه المرحلة التي تمتد التربية الصحية فيها أساساً لجميع مراحل هذه التربية. فهي تبدأ أصلاً منذ التلقيح الأولي إذ يجب أن تكون نفسية الوالدين ونياتهما صافية سليمة عند التلقيح وأن يكونا متفائلين وألا يحتلج في نفوسهما شيء من الغضب وسوء الظن والشر من الناحية النفسية ولا يكونا غمضورين فإن الدكتور كارنتيه رئيس أكاديمية

بلجيكا قرر في مؤتمر زيورخ «أن من يقترب من زوجته ويغيب إلى نفسه أنه مصاب بمرض خطير فيأتي بولد به مركب النقص، والسكران أو المنفلط يأتي بولد أحق وعصبي المزاج والمتفائل ينجب أولادا متجردين من الخوف والهواجس والعادات السيئة والغاضب يورث طفلا عصبي المزاج، وحالة المرأة الجسمية والنفسية تؤثر على الحمل» (١١) وهذا ما يقرره أيضا الدكتور الكيس كارل حيث يقول «لكن جودة الصفات الوراثية لا تكفي لانجاب أطفال من نوع جيد، بل يجب فضلا عن ذلك ألا يكون الأبوان المستقبلان نفسيهما مصابين بالزهري أو من الملمنين للخمر أو المورفين أو الكوكايين فسكر الزوج أو الزوجة في لحظة التلقيح جريمة حقيقية، لأن الأطفال الذين يولدون من مثل هذا التلقيح كثيرا ما يعانون أمراضا عصبية وعقلية لا يرجى لها شفاء» (١٢).

٢ - أن تتجنب المرأة أثناء الحمل الإرهاق والتوترات النفسية والعصبية: ذلك أن حالة المرأة الجسمية والنفسية والعصبية تؤثر على الجنين كما يقرر الدكتور كارينتيه (١٣) وكما يقرر علماء النفس أن القلق النفسي والضعف الشديد للمرأة مدة الحمل يؤثران على الجنين (١٤) ومعلوم علميا أن حمل الأثقال يؤدي إلى سقوط الجنين أحيانا. فهناك قواعد صحية للحمل يجب أن تعرفها المرأة ويجب أن تتعلم الفتيات تلك القواعد قبل الزواج. يقول هنا الدكتور ألكسيس كارل «فهناك قواعد علمية لصنع السيارات أو تربية المواشي وكذلك هناك قواعد لحمل الأطفال وتكوينهم، يجب أن تعلم هذه القواعد لجميع العنصر النسوي من السكان في مدارس متخصصة» (١٥).

والمبادئ الإسلامية المتعلقة بالنكاح والحقوق الزوجية ضامنة لحماية الجنين من مثل هذه المخاطر، لأن الإسلام أمر أولا الزوج بحسن معاشرته زوجته لكي لا تصاب الزوجة وهي حامل مثلاً باضطرابات نفسية وعصبية فيتأثر بها الجنين، من جراء سوء معاملة الزوج لزوجته. فقال تعالى مثلاً «وعاشروهن بالمعروف» (١٦)، كما أن الإسلام ضمن رزق المرأة وجعل نفقتها على الزوج لكي لا تحصل المرأة وترهق نفسها بالبحث عن الرزق وخاصة أيام الحمل، لهذا قال تعالى «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها» (١٧) وكذلك جعل مؤنة السكن على الزوج فقال تعالى «اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم» (١٨)، وذلك لتكون آمنة النفس مطمئنة القلب من هم المسكن والمأوى والرزق ومراحة الجسم.

٣ - أن تتناول الحامل الغذاء الكامل والضروري وأن تتجنب الأغذية الضارة لأن الجنين يتغذى بغذاء الأم فإذا نقص الغذاء في هذه المرحلة يؤثر هذا النقص على نمو الجنين بقدر نقصه وإذا زاد النقص قد يولد الطفل ناقص النمو أو مشوه الخلقة.

٤ - أن يكون الأبوان سليمين من الأمراض والحالات المرضية النفسية. وذلك مثل حالات التشاؤم والخاوف وسوء الظن والنية، إذ يجب أن يتجرد الأبوان من هذه الحالات قبل حدوث الحمل، كما يجب على الأم خاصة أن تكون متجردة منها أثناء الحمل كله.

لأن حالة المرأة النفسية تؤثر على الجنين من

حيث الصحة النفسية والمرضية أكثر، والمبادئ الإسلامية المتعلقة بهذا الجانب ضامنة لأن تكون المرأة على الحالة النفسية الحسنة لأن الإسلام أمر أن يكون المسلم بصفة عامة متفائلا لا متشاظا ولا يائسا من رحمة الله، فكان الرسول «يمجبه الفأل ويكره الطيرة» (١٩) وكان يقول «بشروا ولا تنفروا» (٢٠) وقال «من أساء الظن بأخيه فقد أساء بربه ان الله تعالى يقول: «اجتنبوا كثيرا من الظن أن بعض الظن إثم» (٢١) وقال أنعيرا «حسن الظن من حسن العبادة» (٢٢).

لأن التشاؤم أصلا حالة نفسية مرضية ضارة على الصحة الجسمية أيضا ولهذا يقول بعض علماء النفس «انه يتحمل بفعل اتجاهه التشاؤمي هذا متاعب هي أشد وقعا على نفسه وأعصابه من وقع الكوارث أو الملمات أو المآسي التي يتوقع حدوثها ويستهلك اتجاهه التشاؤمي من الطاقات عينا لأنه لا يستطيع أن يتحكم في اتجاهه الخاطيء بأعمال قوة الإرادة، ذلك أن بواعث التشاؤم هي أبعد وأحق من أن تنالها الإرادة الواعية» (٢٣).

• أن يتجنب الأبوان قبل الحمل والأم أثناء الحمل المشروبات الروحية والمواد المسكرة؛ لأن الخلطة التي يتكون منها الجنين اذا كانت متأثرة بمثل هذه المشروبات تأثر الجنين خاصة من الناحية العقلية؛ ولهذا يقول التربويون اذا أردنا أن نكون جيلا سليم العقل يجب أن يتجنب الآباء تناول المشروبات الروحية كما ذكرنا وبخاصة الأمهات أثناء الحمل. ويقول أحد هؤلاء «يجب أن ينهين الى الخطر الذي يتعرض له الطفل من جراء اسرافهن في التدخين وشرب القهوة وتعاظهن

المعروفين والمشروبات الروحية أثناء الحمل والرضاع» (٢٤).

ونحن نعرف أن المبادئ الإسلامية الصحية قد حرمت مثل هذه المشروبات والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول الرسول «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» (٢٥).

ثم إن الإسلام حرم كل الأغذية الضارة وأحل كل الأغذية الطيبة فقال تعالى: «يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث» (٢٦).

ويجب أن تنبه الحاملات الى أنه كلما نما الجنين في بطن أمه زاد تأثيره بحياة الأم الجسمية والنفسية والعقلية معاً.

ثانياً - التربية الصحية في مرحلة الرضاعة: ومنصة الرضاعة في الإسلام سنتان، ويمكن اجمال أهم مبادئ التربية الصحية في هذه المرحلة بما يلي:

١ - الاهتمام بأرضاع الطفل وتغذيته بانتظام مناسب لعمر الطفل.

ذلك أن ارضاع الأم فيه غذاء مادي وغذاء عاطفي وكلا الأمرين مهم من الناحية التربوية لا يستغني عنه ما لم تكن هنالا ضرورات كموت الأم أو المرض أو انقطاع اللبن، وعلى الأب في هذه الحالات أن يستأجر مرضعا ان وجد والا فليطه ارضاعه بلبن صناعي أو اعطائه غذاء مناسباً لعمر الطفل وأن يحتوي اللبن أو الطعام الخاص على الفيتامينات المتنوعة ولقد تكلم المربين عن أهمية ارضاء الأم من الناحية التربوية ورأوا أنه لا يصح المدول عنه الى غيره من الناحية التربوية؛ وتكلموا أيضا عن أضرار الرضاع الصناعي (٢٧).

ولهذا كله قال تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» (٢٨) ومن الأمور المهمة أن يكون الإرضاع إعطاء اللبن والطعام في أوقات منتظمة تتناسب مع عمر الطفل بالشهور لأن تناول الغذاء بانتظام من مبادئ التغذية الصحية ومن الخطأ إعطاء الرضعة والوجبات كلما بكى الطفل.

٢ - أن تكون الموضع جيدة الصحة سليمة من الأمراض الجسمية والعقلية والنفسية:

ذلك أن الطفل يتأثر بصفات الموضع عن طريق لبنها، فإن اللبن هو الغذاء الوحيد للطفل في هذه المرحلة فإذا كان اللبن ليس جيداً فلا يكون النمو سليماً أيضاً وكما أن الناس يتأثرون بالأغذية من الناحية الصحية والعقلية كذلك الطفل يتأثر بالأم عن طريق اللبن بما تمتاز به من الخصائص الجسمية والعقلية.

والسر في ذلك أن الأم بمثابة الأرض التي يتغلغل الإنسان بحبوبها وثمارها فالأرض بما تمتاز به من خصوبة تربائها وبما تحوي من فيتامينات وبروتينات وأملاح معدنية تؤثر على صحة الناس وفقر عقولهم. ولما لاحظ بعض العلماء أن سكان بعض المدن يصبحون أذكى من غيرهم، ودرسوا سبب ذلك وجدوا أن إنتاج بعض الأراضي الزراعية تكون غنية بالفيتامينات والبروتينات أكثر من غيرها، ولما درسوا السبب وجدوا الأمر يرجع إلى الأرض وتربائها بما تمتاز بمحتوياتها الغنية بتلك الفيتامينات المهمة والضرورية.

وجدير بالذكر أن بعض علماء الشريعة أدركوا هذا السبب عندما دعوا إلى أن تكون

الموضع عاقلة وألا تكون حقاء ويطل ذلك ابن قدامة بقوله «كيلا يشبهها الولد في الحمق لأن الرضاع يغير الطباع» (٢٩)، وطل ابن سينا من الناحية التربوية بأن اللبن يعدي وينقل الطباع من الموضع إلى الطفل فيقول هنا مثلاً «أن من حق الولد على والده إحسان تسميته ثم اختيار ظفر له كيلا تكون ورهاء (أي ذات خرق وسوء رأي) ولا ذات عاهة فإن اللبن يعدي» (٣٠)، ومن المرين الغربيين من أدرك أهمية الموضوع أيضاً فيقول أحدهم مثلاً «ويجب أن تكون الموضع جيدة الصحة حسنة المزاج هادئة فإن العنف والانفعالات والكدر كلها تفسد اللبن» (٣١).

ومن قبل هؤلاء جميعاً قد بين الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية الرضاعة وعبر عن تأثير اللبن بتصميم علمي وتربوي بأن اللبن يورث الطباع والخصائص العقلية فقال الرسول صلى الله عليه وسلم «لا تسترضعوا الورهاء (الحمقاء)» وفي رواية أخرى «ولا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يورث» (٣٢) وروى عن عمر بن الخطاب أن الرسول نهى عن إرضاع الحمقاء» (٣٣).

٣ - الوقاية من الأمراض:

إن في التربية وخاصة تربية الصغار ثلاث أمور مهمة وهي الحماية والتنمية والتغذية، والحماية أو الوقاية من الأمور المهمة في ميدان المحافظة على صحة الطفل وخاصة في هذه المرحلة التي لا قبل له فيها بوقاية نفسه من الأمراض وأسبابها، وقد تتسرب بعض الأمراض إلى الأطفال وتظهر نتائجها الخطيرة في المستقبل، وقد تتسرب إليه بعض الجراثيم وتظل في جسمه مدة طويلة دون أن يصاب

بمرض اذا كانت عنده مناعة وبنية قوية، حتى اذا ما ضعف وزالت المناعة كثرت تلك الجراثيم وأصيب الطفل بأمراض مختلفة، ولأهمية الوقاية قال الأطباء الوقاية خير علاج.

وسوف نتكلم كثيراً عن أهمية الوقاية وخاصة في مرحلة المراهقة ونذكر كثيراً من النصوص عند الكلام عن تكوين الوعي الصحي لدى الشباب.

٤ - الاهتمام بنظافة الطفل:

والنظافة من أسباب الوقاية من الأمراض لأن أكثر الأمراض ناشئة من القذارة، كما أنها من أسباب النمو الصحي وخاصة في هذه المرحلة، ولهذا نجد الأطباء ينصحون بغسل الطفل بالماء الدافئ يومياً إن أمكن في الشهر الأول من الولادة أو في فترات قصيرة على الأقل وأن يكون الغسل قبل الإرضاع أو قبل الأكل في حالة عدم الرضاعة.

ونحن نعلم أن الاهتمام بالنظافة من الأمور المهمة في الإسلام لدرجة أنه عدّها من الإيمان أو شطراً من الإيمان كما ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم فقال «الطهور شطر الإيمان» (٣٤).

ولا نجد ديناً أو نظاماً يهتم بالنظافة بهذه الدرجة التي تصبح النظافة جزءاً من الإيمان بالله. وينال ثواباً من الله بظهوره ونظافته، إن فعل ذلك لوجه الله تعالى.

٥ - إعلاء العطف والحنان والشفقة:

إن أكثر الأمهات يظنن خطأ أن الحاجة الأساسية للطفل في هذه المرحلة هو الغذاء والنوم وقضاء الحاجة. ويظنن أيضاً أن الطفل إذا بكى بعد ذلك إما لمرض أو لشكوى، ولا يعلمن أن الأطفال في هذه المرحلة بعد شهور

من الولادة يحتاجون إلى العطف والحنان ويبتكون أحياناً إذا شعروا بالحرمان من الغذاء العاطفي. فإذا بكى الطفل في هذه الحالة وأخذته في حضنك وقبلته وابتدبت له الاهتمام والتودد له سكت وسكن وهذا لأنه أخذ غذاءه أيضاً وإذا استمر على الصراخ والبكاء بعد ذلك قد يكون الصراخ لشكوى في جسمه وألم ألم به.

وإذا حرم الطفل من غذائه العاطفي سوف يترتب عليه حالات نفسية مرضية تقاس درجتها بدرجة حرمانه من هذه العاطفة، وإذا حرم تماماً يظهر آثاره على تصرفاته الشاذة وخاصة في المرحلة التالية.

ولهذا كله نجد الإسلام يأمر بالعطف والرحمة على الصغار بصفة عامة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً «من لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا فليس منا» (٣٥). وهناك نصوص عديدة في هذا الموضوع سترد في مواضعها في المراحل القادمة.

ثالثاً - التربية الصحية في مرحلة الحضانة:

وهذه المرحلة تبدأ من نهاية السنة الثانية وتستمر إلى السنة السابعة. وهذا رأي معظم أهل الفقه والشرعة (٣٦).

في هذه المرحلة يتصرف الأطفال ويتكلمون عن أنفسهم ويأكلون ويشربون ويلعبون ويعاشرهم الأطفال ٤ ثم يذهبون إلى مدرسة الحضانة ويبدأون بتعلم ما هو حسن وما هو قبيح من الكلام ومن الأفعال، وكل هذا الأساس تحتلف مبادئ التربية الصحية هنا عن المرحلة السابقة بعض الشيء.

فمن حيث المبادئ الصحية الأساسية التي ذكرناها في المرحلة السابقة من التغليف

والوقاية والنظافة، تستمر في هذه المرحلة أيضا لكن أسلوب التربية يختلف هنا من حيث ان الطفل هنا يمارس بنفسه تلك المبادئ ويعتاد عليها حتى تصبح تلك المبادئ أسلوب سلوك ونظام صحة في حياته اليومية. فينبغي أن يبدأ الطفل بعد السنة الثالثة بفصل اليدين قبل الأكل وبعده وأن يأكل بنظام في أوقات معينة. وألا يأكل كثيرا لأن كثرة الأكل تضر بالصحة أيضا، ولهذا قال تعالى هنا «كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين» (٣٧) وقال الرسول صلى الله عليه وسلم «ما صلا آدمي وعاء شرا من بطنه بحسب ابن آدم أكالات تضمن صلبه فإن كان لا محالة فثقله لطعامه وثقله لشربه وثقله لنفسه» (٣٨).

وينبغي أن يبعد عن الكمالات والمشروبات الضارة بالصحة سواء ما حرمها الاسلام بالنص أو أثبت الأطباء ضرره من الأحمم والأشربة المستجدة لأن الاسلام احل الطيبات وحرم الخبائث الضارة، ولهذا قال تعالى: «يجعل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث» (٣٩).

كذلك ينبغي أن ينظم نوم الطفل وذلك بأن ينام مبكرا وأن ينام الساعات الضرورية لأشغاله، لأن النوم غذاء للطفل كما هو غذاء للكبير لكن حاجة الأطفال الى النوم أكثر من حاجة الكبار اليه.

ومن ناحية الصحة النفسية: يجب علم تخويف الأطفال بأشياء وهمية كالتشاميم بأشياء ليس لها أصل مثل الطيرة وغيرها والتي كانت موجودة في الجاهلية وأبطلها الاسلام (٤٠).

وقد أصيب كثير من الأطفال بالخلل العقلي

نتيجة للتخويف بثل هذه الخرافات. كذلك يجب إضفاء الحنان والرحمة وذلك لينشأ الطفل عطوفا رقيقا رحيما بالناس لأن من عومل بالقسوة في الصغر يكون قاسيا في الكبر ومن حرم من عطف الأيوين لا يكون عطوفا على الناس في الكبر. ولهذا لما عمل علماء التربية والنفس إحصاءات لبروا الفرق بين الأولاد الذين عاشوا في الملاجم بعلمين عن عاطفة الآباء والأمهات وبين الذين عاشوا في حزن أمهاتهم وبين دفء عاطفة الآباء ورحمة الأمهات وجدوا فرقا شاسعا في صحتهم وتصرفاتهم فوجدوا ان معظم الأطفال من النوع الأول قد أصيبوا بالأمراض النفسية والاضطرابات العصبية والنقص في النمو الطبيعي في ناحية من نواحي النمو أو كلها (٤١). ولهذا كان الرسول رحيما بالأطفال في معاملته لهم وعطوفا عليهم وكان يقبلهم ويحتضنهم، فقد روي أنه مرة قبل الحسن فقال له أحد أصحابه ان لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحدا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم حذلق من لا يرحم لا يرحم» (٤٢) هذه اشارة لطيفة سبق بها الرسول صلى الله عليه وسلم علماء النفس لأن من لا يرحم صغيره لا يرحمه عند كبره لأنه لم يجد منه رحمة ليرحمه، بل يعاديه فتحن اذا حرما الأطفال من العطف والرحمة في صغرهم فهم لا يرحمونا ولا يحطوفون علينا عند كبرهم، وروي أنه خرج يوما الى المسجد وعلى عاتقه أمانة بنت أبي العاص فصرى فإذا ركع وضعا وإذا رفع رفعها» (٤٣).

ولأن الطفل الذي لا يجد العطف والحنان والرحمة والتقدير خاصة في هذه المرحلة التي يشعر بالحاجة اليها أكثر من المرحلة السابقة

يشعر بالحرمات وفقدان الذات التي تؤدي في النهاية الى الحالات التي ذكرناها.

رابعا - التربية الصحية في مرحلة التمييز ومدة هذه المرحلة تبدأ من السنة السابعة وتمتد الى البلوغ لأن بداية السابعة بداية الأمر بالصلاة وبتمليم احكامها. كما ورد في الحديث المشهور (٤٤) وتقابل هذه المرحلة مرحلة التعليم الابتدائي.

وقتاز هذه المرحلة بان الطفل يزداد غوا من الناحية الجسمية والنفسية والعقلية اكثر من المرحلة السابقة ويستطيع أن يتعلم أشياء كثيرة كما يستطيع أن يقوم ببعض الأعمال والواجبات والمسؤوليات.

ولهذا كانت هذه المرحلة أول مرحلة تربوية وتعليمية جادة وأخذت معظم الدول بنظام التعليم الاجباري لهذه المرحلة.

وعلى هذا الأساس تتميز التربية الصحية في هذه المرحلة بما يلي:-

١ - تكوين الوعي الصحي للبيهم بتبصيرهم بأسباب الأمراض المختلفة بالوسائل العلمية الحديثة، وينبغي تغييرهم من القذارة وذلك باظهار الجراثيم الموجودة فيها بالمجهر والآلات الحديثة وبعرض الافلام والاعلامات الصحية في المدارس.

٢ - الزامهم بالسلوك الصحي وفقا للوعي والمعرفة الصحية في البيت والمدرسة والمجتمع حتي ينشأ عليه ويعتاده.

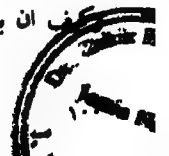
٣ - تكوين الشعور بالمسئولية الصحية عن أنفسهم وغيرهم في البيت والمدرسة والمجتمع وذلك ببيان كيف أن الانسان باعماله المبادئ الصحية قد يكون سببا لحضه ولمرض غيره وكيف ان بعض الأمراض تمعد الأفراد وتهدم

الحيوت والأسر كما ينشأون على ممارسة هذه المسئولية فيما بينهم فيأمرهم بالالتزام بالمبادئ الصحية اذا وجدوهم يهملونها وينهونهم عن الخروج عليها في المدرسة والبيت.

٤ - يجب الاهتمام بالتغذية اللازمة والنظامية:

لأن نقص الغذاء في هذه المرحلة يؤدي الى النقص في النمو الصحي كذلك الإلتزام بنظام التغذية الصحية من مبادئ التغذية الصحية وينبغي أن يتناولوا الأغذية التي تحتوي البروتينات والفيتامينات والنشويات والسكريات والدهنيات، والأغذية التي تحتوي هذه الأشياء مذكورة في الكتب الطبية بالتفصيل وعالجناها في بحث آخر (٤٥). كما ينبغي الاهتمام بطريقة الطهي في التغذية لأن هناك طرقا خاطئة في الطهي تؤدي إلى زوال الفيتامينات والبروتينات.

كما يكون هناك تسمم غذائي يحصل نتيجة الأخطاء أو الجهل بطرق التغذية وقد يكون هذا التسمم قاتلا وقد يكون من أسباب الأمراض. فيجب أن تعرف الأمهات وصانعو الأطعمة في المدارس الطرق الصحية لعمل الأغذية، ولا بد من الرجوع الى الكتب الطبية في هذا الميدان (٤٦). وهذه الأمور العلمية يجب الرجوع الى معادنها وقد أمرنا بالسلوك العلمي ديننا. واذا أقدم الانسان على شيء بدون علم كان مسؤولا أمام الله لهذا قال تعالى «ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا» (٤٧) وقال الرسول «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها» (٤٨)



وفي رواية أخرى «الكلمة المحكمة طالة المؤمن» (٤٩).

٥ - التشجيع على الرياضة والنزهة

فالرياضة تساعد على النمو وعلى نشاط الدورة الدموية وعلى النشاط الذهني وراحته من عناء المذاكرة والتعلم وقد تتم عن طريق الأنشطة المدرسية وخير الرياضة التي يمكن أن يقوم بها الأطفال بأنفسهم السباحة فالسباحة منشطة ومطهرة للجسم إذا كان الماء طاهرا وهي خير الرياضة من حيث أنها تجعل جميع اطراف الانسان وجميع عضلاته ومفاصله تتحرك في آن واحد، كما أنها تفيد الانسان في مستقبل حياته فقد تكون وسيلة النجاة من الغرق في حالات الوقوع في المياه ولهذا روي عن بعض الصحابة قولهم: «علموا أبناءكم السباحة والرماية....» (٥٠).

ومن الأهمية بمكان أيضا بيان أهمية النزهة والخروج بالأطفال الى البساتين والحدائق والغابات من حين الى آخر لأن في ذلك تجديد للهواء النقي، إذ من المعلوم أن الأشجار تمتص الغازات السامة وتنتشر الأكسجين وهو مهم للصحة، وكذلك الاستراحة تحت ظلال الاشجار مفيد للأعصاب ومريح للبال وراحة للنفس.

٦ - ومن مبادئ الصحة العقلية اشباع الحاجة الى الاطلاع وتجنب التناقضات:

ان الأطفال يدركون التناقضات في هذه المرحلة، سواء كان التناقض بين الآراء والأقوال أو كان بين الأقوال والأفعال؛ ذلك أن التناقض يضع الطفل في حيرة من أمره ويمحق غموض العقلي وإذا زادت التناقضات في الاسرة وفي المدرسة أو بين الآباء وبين البيت

والمدرسة زادت درجة النقص في النمو العقلي، وقد يؤدي الأمر الى الجنون في النهاية إذا كان شديدا وكثيرا وإذا يئس منه.

ولهذا فمن الخطأ أن يأمر أحد الآباء الطفل بشيء وينهاه الآخر عنه، أو تأمره المدرسة بأمر وتنهاه عنه الأسرة، كذلك من الخطأ الشنيع أن ينهى الآباء الطفل عن فعل شيء أو تناول شيء هم يفسطونه. ولهذا قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون» (٥١).

ومن الأهمية بمكان أيضا اشباع حاجة الطفل الى الاطلاع، فكما أن أية حاجة أساسية إذا لم تشبع تؤثر في النمو الطبيعي بدرجة حرمان الانسان منها، فكذلك الحاجة الى الاطلاع فإنها من الحاجات العقلية، والأطفال مولعون الى معرفة كل ما يرونه ويشاهدونه بالنسب أحيانا والذوق والشم أحيانا أخرى. وعاملون فتح الأشياء والعبث المقفولة، وكلما كانت درجة ذكاوتهم عالية كانت درجة بحثهم وتنقيهم عن الأشياء أكثر أيضا وإذا منع الاطفال من حب الاطلاع هذا قد يصابون بالتجمد العقلي أو التبلد الذهني، وذلك بالرغم من وجود الاستعداد الوراثي المتفوق عندهم.

خامسا - التربية الصحية في مرحلة البلوغ والشباب:

وقد اختلف العلماء والمربون في تحديد بداية هذه المرحلة ونهايتها وكان الاختلاف طبيعيا، ذلك أن هناك فروقا من الناحية البيولوجية والسيكولوجية بين الذكر والأنثى أولا، كما أن هناك فروقا داخل الجنس الواحد ومن هنا يقول الدكتور فؤاد البهي

السيد: «يختلف المدى الزمني لمرحلة البلوغ تبعا لاختلاف الجنس ذكرا كان أم أنثى ويختلف أيضا تبعا لاختلاف العوامل الوراثية التي تمعد السلالة التي ينحدر منها الفرد وتبعا لاختلاف البيئة الجغرافية الطبيعية التي يعيش الفرد في أطارها، اذ من المعروف الآن أن سكان المناطق المعتدلة يبلغون أسرع من سكان المناطق الحارة والباردة ومن المعروف أيضا أن سكان المدن يبلغون قبل سكان القرى (٥٢)».

وأما علماء الشريعة فيقرر بعضهم بأن الحد الأدنى من امكان البلوغ بالنسبة للولد بعد استكمال التاسعة أي في بداية العاشرة وقيل في نصف العاشرة، وأما بالنسبة للبنات قيل في أول التاسعة وقيل في نصفها (٥٣). وأما بالنسبة للحد الأقصى فاختلف أصحاب المذاهب بناء على اختلاف أحاديث مروية فقال أبو حنيفة: من البلوغ تسع عشرة أو ثمان عشرة للذلام وسبع عشرة للجارية، وقال أكثر المالكية حده فيهما سبع عشرة أو ثمان عشرة، وقال الشافعي وأحمد وابن وهب والجمهور حده فيهما استكمال خمس عشرة سنة (٥٤) على ما في حديث ابن عمر وهو أنه لما عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يقبل أو ظم يجزه ثم لما عرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة أجازه (٥٥). ولما علم عمر بن عبد العزيز هذا الحديث جعل هذه السن حدا بين الصغير والكبير (٥٦).

بعد هذا كله نقرر بداية هذه المرحلة بالسن العاشرة بصفة مبدئية ونهايتها بالثامنة عشرة بصفة نهائية والتكاليف في نظر الاسلام محددة بالبلوغ والبلوغ محدد بالاحتلام وبه يصبح الانسان مسشولا عن تصرفاته ويدخل تحت

طائلة القانون فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم): «رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يعقل وعن المبطل حتى يلمق وعن الصبي حتى يحتلم وفي رواية أخرى حتى يشب» (٥٧) وفي رواية لأبي داود حتى يكبر (٥٨) وكذلك رواه أحمد والنسائي وابن ماجه (٥٩). وليس هذا الاختلاف الا في اللفظ في نظري، لأن من يحتلم فقد أصبح شابا ومن أصبح شابا فقد كبر ودخل في عداد الكبار، ولهذا فقد خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم البالغين بالشباب عندما قال «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباهة فليتزوج» (٦٠) وإذا حددنا الآن مرحلة البلوغ بين بدايتها ونهايتها ما بين (١٠ - ١٩) نكون قد جعنا معظم الآراء، كان ذلك من حيث تحديد بداية المرحلة ونهايتها وحد التكاليف أما من حيث التربية في هذه المرحلة فان هذه المرحلة أهم مراحل التربية عامة وهي أخطر مرحلة لنمو الدافع الجنسي واحتمال انحرافه عن سواء السبيل ولتعرضه نتيجة لذلك للاصابة بالأمراض التناسلية الخطيرة أو هبوط صحته نتيجة الانغماس في الحياة الجنسية.

ومن ناحية أخرى باعتبار أن النمو العقلي الطبيعي يصل الى كماله في نهاية هذه المرحلة كما يقرر ذلك المربون (٦١) فانه يمكن تكوين وهي صحي وعقلي وعلمي معا ويستطيع أن يدرك الأمور التجريبية والعنوية والعلاقات الفكرية والعلمية والأسباب والمسببات ويتقن الأشياء والحكم على ما لا يدركه ويتقن الأطفال في المراحل السابقة.

ولهذا نستطيع أن نشرح أسباب جميع الأمراض الجسمية والنفسية والعقلية، والعلاقات بين هذه الأمراض المختلفة من

حيث التأثير والتأثر.

فيجب بيان ذلك بالوسائل العلمية الحديثة.
وسوف نذكر طرفاً منها عند الكلام عن
التربية الأخلاقية.

• تكوين الوعي بالمسؤولية الدينية عن
الصحة.

إن المعرفة العلمية للأمراض وأسبابها لا
تكفي، ذلك أن هناك أطباء يعرفون جيداً
أضرار المشروبات الروحية ومع ذلك يشربونها.
وهناك المدمنون للسجائر وعرفوا أضرارها ومع
ذلك يدخنونها ويقول بعضهم أنني أضرب بذلك
صحتي ولا أضرب غيري، هذه الفكرة ناشئة
أصلاً عن الاعتقاد بالحرية الشخصية بغير
مسؤولية. فني نظر الإسلام الإنسان مسئول عن
صحته أولاً ومسئول عن صحة الآخرين إذا
كانت تصرفاته الخاطئة تؤدي إلى الإخلال
 بصحة الآخرين.

وذلك بناء على قوله تعالى «ولا تفلحوا
بأيديكم إلى التهلكة» (٦٧) وبناء على
ذلك حرم الإسلام الانتحار لأن الانتحار يقوم
على إعدام الصحة والحياة. وجعل الإسلام
عقاب الانتحار العذاب الدائم في الآخرة فقال
الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد
«من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده
يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً
فيها ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو
يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها»
(٦٣)

وبالنسبة للصحة العامة، فإن الإسلام
اعتبر المسلمين كجسد واحد.

فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم -
«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل
الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداهى
له سائر الجسد بالسهر والحمى» (٦٤) وقال

وعلى هذا الأساس يمكن عرض أساليب
ووسائل التربية الصحية لهذه المرحلة على النحو
التالي:

١ - مبادئ التربية الصحية التي عرضناها
في المرحلة السابقة مثل التغذية اللازمة والوقاية
من الأمراض. وتكوين الوعي الصحي، والالتزام
بالسلوك الصحي، يستمر في هذه المرحلة أيضاً.

٢ - بيان الأضرار والأمراض الناتجة عن كل
المحرمات التي حرمها الإسلام مثل أكل لحم
الخنزير ولحم الحيوانات الموحشة، ومثل الخمر
والمخدرات ووطء المستحاضة، وما إلى ذلك.

٣ - بيان الأهمية والقيمة الصحية للمبادئ
الإسلامية في ضوء الطب الحديث وذلك مثل
بيان الأهمية الصحية للاغتسال بصفة عامة
والغسل بعد الجنابة بصفة خاصة. وكذلك
أهمية الوضوء والاستنجاء ونظافة الثياب وتقليم
الأظفار. ثم المبادئ الخاصة بالأكل، مثل
غسل اليدين قبل الأكل وبعده، ومضغ الطعام
جيداً وبرودة الطعام، وعدم النفخ في الطعام،
والاعتدال في المأكل والمشرب، وإطول بنا
المقام لو بينا ذلك بالتفصيل مدعماً بآراء
وتقرير الأطباء المسلمين وغير المسلمين في ذلك
كله، وبحاج الأمر إلى كتابة كتاب مستقل في
ذلك.

٤ - بيان الأمراض التناسلية والشنوذ الجنسي
والزنا والتصرفات الأخرى غير الصحية الخاصة
بالحياة الجنسية كالاستمناء وغيرها. وقد
صدرت كتب طبية حديثة عن الأمراض
التناسلية والحياة الجنسية، نجد فيها دعماً
علمياً لما حرم الإسلام من الزنا والشنوذ
والتصرفات الأخرى الخاصة بالحياة الجنسية.

«لا يؤمن احدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (٦٥) ومن وسائل المحافظة على صحة الأفراد والجماعة التداعي والاسراع اليه، ولهذا نجد الرسول يأمر بالتداعي ويقول «تداؤوا عباد الله فإن الله تعالى لم يضع داء الا ووضع له دواء غير داء واحد الهرم» (٦٦).

ولهذا ينبغي ان نربي الشباب على الاسراع الى الاطباء عندما يمرضون أو عندما يشعرون بحالات مرضية، لأن الأمراض في بدايتها تكون سهلة العلاج بصفة عامة، ولكن عندما تكون مزمنة يصعب علاجها، وإذا وصل الداء الى درجة من التمكن قد لا يمكن علاجه.

كذلك ينبغي أن نكشف لهم عن علامات الأمراض المختلفة، ليعرفوا العلامات الدالة على خطورة الأمراض، حتى اذا ما شعروا بها بأنفسهم يسرعون الى الأطباء.

٦ - تكوين بصيرة علمية عن طريق تحقيق الصحة الكاملة وعن طريق بيان أسباب الأمراض المختلفة وأهم جوانب الصحة الكاملة: الصحة العقلية، والصحة النفسية والصحة الجسمية أو العضوية ولتذكر الآن كل واحدة منها بشيء من التفصيل مع بيان العلاقة بينها ومع بيان الأسباب المرضية لها.

أ - تحقيق الصحة العقلية:

ونتحقق أولاً بالوقاية من الأسباب التي تؤدي الى الأمراض العقلية وهذه الاسباب تنقسم بصفة عامة الى أسباب بيولوجية وأخرى سيكولوجية (نفسية)

فالأولى كثيرة، منها تجنب المسكرات والمخدرات بجميع أنواعها القديمة والحديثة: ولقد قرر المؤتمر الطبي الدولي المنعقد في بلجيكا

عام ١٩٢٩ أضرار ذلك كله على عقول الممنين وعقول ذرياتهم، وما ينتج عن ذلك من الأمراض الأخرى وقد دون تلك الأمراض الدكتور أحمد خلوش الذي اشترك في هذا المؤتمر ممثلاً الحكومة المصرية في كتاب خاص له (٦٧) ثم أنشأ جمعية خاصة باسم جمعية مكافحة المخدرات ولا زالت هذه الجمعية مستمرة في نشاطها.

ويفتد أحد الأطباء المزاعم بأن الخمر تنشط الجسم وتقلل التعب وتعالج الضعف الجنسي وتبعث الدفء والراحة في الجسم، فيقول «هو أمر شائع خطأ، بل هي مثيرة فقط... فهي توهم النشاط لأنها تنثر الاسكاثيات الجسمية والعقلية (٦٨) لأنها تحرقها وتشعلها مرة واحدة ثم تخمد بعد ذلك مرة واحدة. ولهذا يصاب الناس في البلاد الباردة بالبرودة القاتلة نتيجة هبوط الحرارة مرة واحدة واحتراق الطاقة الواقية للجسم، كما يقتل ارتفاع الحرارة الناتجة عن الخمر بعض الممنين في البلاد الحارة، ثم يقول: «ويمكن أن توهم الخمر بأنها تقلل التعب.... فان زوال الشعور بالتعب عن طريق الخمر هو شيء مؤقت ومتى أنهى تأثير الخمر عاد الشعور بالتعب مرة أخرى وبشكل أقوى.

وليس للخمر أي تأثير مباشر على النشاط الجنسي وتأثيرها ينحصر في إزالة الخجل... قد تضعف هذا النشاط بشكل مؤقت وتجل الانسان عنيفا، والخمرة بكمياتها القليلة تضعف جميع الامكانيات العقلية... والخمرة تهيج قرحة المعدة وهي تضعف مركز التفكير الأمل وتضعف العقل أو تفقده بصورة مؤقتة» (٦٩).

وهناك أضرار صحية كثيرة يطول شرحها.

ولهذا حرم الاسلام الخمر تحمرا قاطعا وحرم بهمها ونجارتها وصناعتها. وعبر عنها القرآن بالرجس وعبر عنها الرسول بألم الخبائث. ومن وسائل تحقيق الصحة العقلية وقاية الانسان نفسه من بعض الأمراض مثل الزهري الذي يؤدي الى الجنون اذا انتقلت جراثيمه الى خلايا المخ. هذا المرض الخبيث يرجع الاصابة به ٩٨% بسبب انتشار الفاحشة في المجتمع كما أن له اعراضا اخرى مثل الشلل ويؤدي الى تشويه الجنين اذا حلت الأم المصابة به (٧٠) لذا قال تعالى: «ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقنا وساء فيلأ» (٧١).

ومنها أيضا سوء التغذية سواء كان بعدم تناول الأغذية اللازمة أو تناول الأغذية الضارة (٧٢) ولذلك أباح الاسلام تناول ما يحتاج اليه الانسان من الطعام وحرم ما يضره منها «يحمل لهم الطببات ويحرم عليهم الخبائث» (٧٣) «كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين» (٧٤).

هذا الى أن هناك بعض الأسباب النفسية والروحية قد تؤدي الى الأمراض العقلية فهي كثيرة أيضا منها الاختلال في التوازن العاطفي ويرجع ذلك الدكتور الكيس كارل الى عدم تبني المرء نظام اعتقادي أخلاقي سليم أو لعدم وجود مثل هذا النظام في الحياة الاجتماعية (٧٥).

ومنها تزعزع العقيدة أو فقدان الإيمان بالمبادئ الروحية الثابتة (٧٦) ولذا صور الله هذه الحالة في قوله تعالى «من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق» (٧٧) ويؤيد ذلك الفيلسوف الألماني ليبنتز قائلا: «ولإزالة القلق النفسي والروحي أن يؤمن (المرء) بالله عن طريق العقل وأن يملأ نفسه

بسرور عقلي لأن القلق ناتج عن الشك والشك وسيلة لتفتيت القلب» (٧٨) كذلك يؤيد ولهم جيمس بقوله: «أن الايمان بالله هو الذي يجعل للحياة قيمة وهو الذي يمكننا من أن نستخرج من الحياة كل ما فيها من لذة وسعادة» (٧٩).

ومنها كذلك وجود تناقضات في حياة المرء الفردية والاجتماعية مثل التناقض بين مسلكه وبين عقيدته أو عدم استطاعة المرء اختيار اتجاه معين بين الاتجاهات المتضاربة في المجتمع، وتصليقا لهذه الفكرة فقد رأيت شابا عندما وقع في مثل هذا التناقض ولم يستطع اتقاء نفسه منه أقدم على الانتحار ثم انقلوه، وقال لي معبرا عن نفسه بأن الحياة أصبحت صعبة علي حتى رجعت الموت عليها. ولهذا ينصح علماء النفس بتوحيد شخصية المرء. وتقويتها واتسجام عناصرها وتوحيد وجهتها لتكوين شخصيات قوية متماسكة (٨٠) ويؤيد ذلك المفكر الألماني لينبتز بقوله: «يتركب أسعد الناس من مجموعة متسقة من أوجه النشاط العقلي والحظقي» (٨١) ويقول الدكتور الكيس كارل مؤيدا كل ما قلناه في هذا الصدد «أن الأحوال التي تساعد على تزايد الضعف العقلي والجنون الدوري تظهر على الأخص في البيئات الاجتماعية التي تكون فيها الحياة قلقة مضطربة وغير منظمة ويكون الغذاء فقيرا أكثر مما ينبغي، والزهري منتشرا والجهاز العصبي مترنحا، حياة اخفضت فيها الرياضة الخلقية وسادت الأثرة وعدم الشعور بالمسؤولية والتشتت، ولم يعد للاختيار الطبيعي مكان فيها» (٨٢) وما لا يشك فيه دارسو الاسلام أنه لو طبقت المبادئ الاسلامية في الحياة لما وجد مكان لهذه الحالات المرضية في الحياة.

ب - تحقيق الصحة النفسية الروحية :

وتحقيق مثل هذه الصحة يتم بتجنب الانسان نفسه الأسباب التي تؤدي الى شقاء النفس وأمراضها وهذه الأسباب يمكن تقسيمها الى ستة أقسام نوعية :

الأولى أسباب اخلاقية والثانية عقلية والثالثة روحية والرابعة اجتماعية والخامسة عضوية والسادسة نفسية .

أما الأسباب الأخلاقية فقد عالجناها بالتفصيل في بحث مستقل (٨٣) وأما الأسباب العقلية التي تؤدي الى اختلال الصحة النفسية فقد سبق ذكرها . وأما الأسباب الروحية فيرجع بعضها الى المشكلات الخلقية كما يرجع بعضها الآخر الى اختلال الحياة الروحية ذاتها؛ لأن الحياة الروحية ضرورية للانسان كضرورة الحياة المادية لأنها حاجة الروح كما أن الأغذية حاجة الجسم وكما تحتل الحياة المادية اذا لم يتناول الانسان حاجته من تلك الأغذية، ولهذا يرجع بعض العلماء انتشار القلق وققدان الطمأنينة والصراع النفسي المنتشر في بعض البلاد الى تفاؤل الناس المتحضرين الماديين هذه الحياة الروحية (٨٤)، فيقول سير رتشرد لفنجستون مثلا في هذا الصدد «وهذا العنصر الروحي هو بالذات ما نبيل الى اماله ومع ذلك فليس ثمة شيء نحن في حاجة اليه اليوم أشد من حاجتنا اليه» (٨٥) ويرجع الدكتور الكيس كارل كثيرا من اسباب الانحطاط الخلقي الى اختلال الحياة الروحية أو تجاهلها في حياة الانسان فيقول «ولم يكتشفوا بعد أن هناك إلى جانب التفكير المنطقي ضروريات أخرى من النشاط الروحي الضروري حتى يكون السلوك في الحياة سلوكا عقليا وقد ردت الحياة على

هذا الجهل بجواب بطيء صامت بدت مظاهره جليلة في الزحف التدريجي للقيح والقذارة والفظاظة والسكر وشهوة الترف وحب السلامة، والحسد والنميمة والبغض المتبادل والتفاق والكذب والخيانة وهكذا أجابت الحياة بطريقة آلية على رفض الخضوع لقانون الارتقاء الروحي فقضت على نفسها بالانحطاط والانحلال» (٨٦).

ولهذا فقد جعل الاسلام الحياة الروحية عنصرا هاما في الحياة الاسلامية ومن يعيشها لا يصاب بما يصاب به أولئك الذين يهملونها وصدق الله العظيم اذ قال «إلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (٨٧) «ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (٨٨).

أما الأسباب الاجتماعية التي تؤدي الى الحالات النفسية المرضية فهي كثيرة أيضا منها تضارب الاتجاهات وتناقضها وسرعة تغيرها (٨٩). ومنها أيضا انتشار الانحطاط الخلقي الذي يؤدي الى التمدي على أموال الناس وأعراضهم وأنفسهم وتفشي الخدعة والخيانة والخدر والعدواة، الأمر الذي يؤدي الى انعدام أهم مقومات الصحة النفسية وهو الشعور بالأمن والأمان؛ ولهذا يرجع علماء النفس كثرة انتشار الأمراض النفسية في الحضارة الى تلك الأسباب أيضا.

ويقول بعضهم بعد ذكر تلك الاسباب «فلا عجب اذن ان اقترنت هذه الحضارة باعتلال الصحة النفسية واختلال الصحة الخلقية وضيوع الاضطرابات السيكوسوماتية والجريمة والانتحار والمخدرات والطلاق وغير ذلك من المشكلات الاجتماعية. هذا الى ما

تزخر به من المراد فقدوا مساعدتهم وارتأتهم النفسي وغشهم اليأس والقنوط والتوجس والسخط وعدم الرضى بشيء. من هنا بدت الحاجة ماسة الى تحقيق الانسان وقايتة من شر هذه الحضارة التي لم تزوده بأساس ثابت للطمأنينة والاستقرار بل حفلت بالعوامل التي تعطل النمو وتحقق الشخصية» (٩٠).

أما الاسلام فقد جاء بمبادئ اجتماعية ثابتة تكون انجباها واحدا في المجتمع وتكفل لأفراده كل الأمن والسلام والحماية والاستقرار والطمأنينة والحياة التي كلها حب ومودة واطمئنان، وإذا طبقت تلك المبادئ في المجتمع يصبح هذا المجتمع غير «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (٩١) «كنتم غير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» (٩٢) ذلك ان الإسلام أمر بكل سلوك حسن نافع ونهى عن كل سلوك سيء مضر نفسيا وعقليا وجسميا.

وأما الأسباب العضوية فمن المقرر في ميدان علم النفس أن الطل العضوية تؤثر على الحالات النفسية كما أن الصحة العضوية الكاملة يكون لها تأثير في ضروب النشاط النفسي ثم في الصحة النفسية عموماً، فقد ذكرت الدكتوراة الهزابت سيفرن بعض تلك العلاقات بين الصحة العضوية والنفسية قائلة: ان هناك علاقة بين مرض القلب والاضطرابات الوجدانية، وبين مرض الطحال ومرض الكسل والخمول، وبين اضطرابات المعدة والكآبة وضيق الصدر. وبين مرض الكلية أو عجز الأمعاء عن القيام بوظيفتها والارخاس أو التباطؤ في السلوك وعقم التفكير وضيق أفقه، وبين

مرض الكبد وسوء المظن وضيق الصدر والخشونة في معاملة الناس وبين وجع الركب والتردد، وبين وجع الساق أو القدم وعدم القدرة على الابتكار، وبين الروماتزم والارخاس في تحديد الغرض من العمل والسمي نحوه» (٩٣).

وسياتي بيان كيف ان الاسلام جاء بمبادئ تكفل أهم مبادئ الصحة العضوية أو الجسمية.

أما الأسباب النفسية فأهمها الشعور بالخوف والشعور بالضعف أو المجز وأخيرا الشعور بالتشاؤم، أما الشعور بالخوف فقد يكون نتيجة الانحطاط الخلقي في المجتمع لأن الفرد لا يأمن على نفسه ولا على ماله ولا على مرضه وقد يرجع الى الفرد نفسه لأنه إذا كان مجرماً أو في نيت الاجرام فإنه يخاف عتدله باستمرار من أن يشكشف جرمه أو نيت الجريمة وقد يكون خوفه من الله من أن ينزل به النكبة نتيجة جرمه وعصيانه لإياه. لأن المجرم — كما يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون — «وان ظفر بإخفاء جرمه عن الناس فلا يستطيع ان يخفيه عن نفسه» (٩٤) إذاً كل هذه الأسباب ترجع أساسا الى سوء الأخلاق المتشتر في الحياة الفردية والاجتماعية..

وأخيرا قد يرجع الخوف الى سوء التربية وذلك اذا تمت تربيته بالتخويفات الوهمية مثل التخويف بأشياء ليست مخيفة في ذاتها أو ليس لها وجود أصلاً مثل الغول والهامة وما الى ذلك من الأمور التي قد تؤدي في النهاية الى أمراض نفسية تخويفية عصبية تكلم عنها علماء النفس (٩٥) ولهذا تنفى الرسول مثل تلك الأمور الوهمية فقال «لا طيرة ولا هامة ولا غول ولا صفر» (٩٦).

يصيبه البلاء ومثل المناق (وفي رواية) مثل الكافر كمثل شجرة الأرز لا تهتز حتى تستحصد (١٠٢) بل الاسلام عد الضعفاء من الظالمين فقال تعالى: «ان الذين تولاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا» (١٠٣).

ومن أسباب الأمراض النفسية التشاؤم فالتشاؤم أكثر ضررا على الحياة النفسية من الخوف والشعور بالضعف بل لا يمكن ان يشعر الانسان بأية بهجة في هذه الحياة اذا كان معتنقا الاتجاه التشاؤمي المعروف لدى بعض رجال الفكر مثل شوبنهاور الذي كان يرى «ان الحياة وهم أليم والتشاؤم صبغة الوجود وجوهر الحياة» (١٠٤) وكان يرى أن الألم يستغرق كل شيء وأن الإرادة الكونية عياء ولا خلاص الا بالتغلب على هذه الإرادة (١٠٥) ويتكلم علماء النفس كثيرا من اضرار التشاؤم فيقول مثلا الدكتور عزيز فريد «انه يتحمل بفعل اتجاهه التشاؤمي لهذا متاعب هي أشد وقعا على نفسه واصحابه من وقع الكوارث أو الملمات أو المآسي التي يتوقع حدوثها... ويستهلكه اتجاهه التشاؤمي من الطاقات عشا لأنه لا يستطيع ان يتحكم في اتجاهه الخطأ بأعمال قوة الإرادة، ذلك لأن بواعث التشاؤم هي أبعد وأعمق من أن تنالها الإرادة الواعية» (١٠٦).

أما موقف الاسلام من التشاؤم فهو موقف مضاد لأنه يدعو الى التفاؤل بدل التشاؤم فقد جاء في ابن ماجه أن الرسول «كان يعجبه

أما الشعور بالضعف أو العجز عن القيام بأعمال يمكن أن يقوم به أو حل مشكلة تواجهه فهو مرض من الأمراض النفسية يسميه بعض علماء النفس بالحراض (٩٧) وهذا المرض يؤدي الى الاضطرابات النفسية كما يؤدي الى الانهيار العصبي أمام الشدائد والمشكلات ومن ثم يفقد الشخص احساسه بالسعادة وهذا بدوره قد يؤدي الى العدوان أو الانغماس في حياة السكر والردائل أو الى المرض المستيري أو الوسواسي كما يعبر عنها علماء النفس (٩٨).

ولهذا فقد جاء الاسلام مجادىء اذا ربي الانسان على أساسها ينجم من مثل تلك الأمراض منها ما جاء في الحديث من الأمر بالقوة والنهي عن العجز المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير احرص على ما ينفعك واستمع بالله ولا تعجز» (٩٩) ومنها مبدأ الصبر في البأساء والضراء فقال «والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون» (١٠٠). وشبه الرسول المؤمن بالنبتة الطرية، فكما أن مثل هذه النبتة تنحني اذا جاءت الرياح ولا تنكسر وتستقيم اذا ذهب فكذلك المؤمن في المشكلات. وشبه الفاجر بشجرة الأرز التي لا يوجد فيه استعداد للتحمل ومن ثم تنكسر مرة واحدة امام المشكلات قال: «مثل المؤمن كالحلقة من الزرع من حيث انتهت الريح كفافها فاذا اعتدلت نكف بالبلاء والفاجر كالأرز لا تزال حتى يكون انجعافها مرة واحدة» (١٠١) وفي رواية أخرى مثل المؤمن كمثل الزرع لا تزال الريح تحمله ولا يزال المؤمن

الغال الحسن ويكره الطيرة» (١٠٧) وكان يدعو الى التبشير ويقول: «بشروا ولا تنفروا» (١٠٨) وبين أن الشؤم من سوء الأخلاق فقال «سوء الخلق شؤم» (١٠٩) ونفى أصل التشاؤم الذي كان يتشام به أو يتطير به العرب في زمانه مثل التطير وقال «لا طيرة وخيرها الفأل» (١١٠).

ولما كان من عوامل التشاؤم سوء الظن دعا الرسول الى حسن الظن بالناس فقال «من أساء الظن بأخيه فقد أساء بربه ان الله تعالى يقول «اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم» (١١١) وقال أيضا «إذا ظننتم فلا تحققوا وإذا حسدتم فلا تبغوا وإذا تطيرتم فامضوا وعلى الله فتوكلوا وإذا وزنتم فأرجحوا» (١١٢) وقال «اباكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسبوا ولا تحسبوا.... الخ» (١١٣) كذلك دعا الى حسن الظن بالله لأن من يسيء الظن بالله يعيش في رعب مستمر. فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي راويا عن ربه «إن الله تعالى يقول أنا عند ظن عبدي بي ان خيرا فغير وان شرا قشر» (١١٤) وقال أيضا حسن الظن من حسن العبادة» (١١٥).

ولتحقيق التفاؤل والشور بالبهجة وجه الاسلام نظر الانسان الى ما في الكون من بديع الصنع وفي المخلوقات من جمال المنظر والصورة، لأن ذلك يحقق حاجة من حاجات النفس الانسانية ألا وهي اشباع عاطفة الجمال، إذ أن بعض علماء النفس يضع هذه الحاجة في الدرجة السابعة من الحاجات الأساسية للطبيعة الانسانية (١١٦) والدليل على وجود هذه الحاجة أننا نبتهج بالجمال كما تدفع ثمننا زائدا

عند شراء المصنوعات اذا كان فيها جمال وبديع صنع وفرجح الجميل على غير الجميل. لذا نجد كثيرا من الآيات وجهت نظرا الى جمال المخلوقات المحيطة بنا فحيثما يتعلق بخلق النباتات قال تعالى: «وأَنزَل لَّكُمْ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَات بَهْجَةٍ» (١١٧) «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات» (١١٨) وفيما يتعلق بخلق الحيوانات قال تعالى مثلا «والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون» ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون» ونحمل أنفسكم الى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ان ربكم لرؤف رحيم» والحيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة» (١١٩).

ثم إن من يتأمل الإبداع والجمال في الكون يدرك أن الله خلق العالم لصالح الانسان ولتتمتع به وليس فيه ما يثير الشؤم والشور بأن العالم والطبيعة ضد الانسان، كما يظن المتشائمون.

جـ - تحقيق الصحة الجسمية أو العضوية: وأهم المبادئ التي يجب مراعاتها بصفة عامة لتحقيق هذه الصحة هي الآتية:

١ - تحقيق الصحة النفسية لأن الأمراض النفسية قد تكون سببا للأمراض الجسمية، (١٢٠) فالكدر والحزن والغم كل ذلك قد يؤدي الى الاصابة بقرحة المعدة، لأن المعدة في هذه الحالة لا تهضم الطعام ومن ثم يلتصق الطعام بجدار المعدة نتيجة عسر الهضم، ثم يحصل الالتهاب في جدار المعدة ثم يؤدي هذا الالتهاب الى الاصابة بقرحة المعدة، ولهذا كان غير العلاج لمن أصيب بالقرحة نتيجة لثقل

هذه الحالة النفسية هو إزالة مثل هذه الحالات، أما إذا كان سببه عضويا فيكون العلاج الأساسي بالدواء. وقد ذكرنا كثيرا من الأمثلة لوجود مثل هذه الصلة بين الأمراض النفسية والجسمية. وذكرنا رأي الأطباء المحدثين في ذلك.

ومن قبل هؤلاء نرى الرسول قد أثبت هذه الحقيقة حين بَيَّن أن بعض الحالات النفسية تؤدي إلى سقم الجسم. فقال «من ساء خلقه هذب نفسه ومن كثر همه سقم بدنه» (١٢١).

٢ - الوقاية من اسباب الأمراض بصفة عامة وهذا يقتضي الابتعاد عن المرضى المصابين بالأمراض المعدية وتجنب الأماكن الموبوءة وأخيرا تجنب القذارة؛ لأن أكثر الأمراض تأتي أو تتولد عن القذارة، ولهذا ينصح الأطباء بالنظافة كما ينصح بذلك الاسلام، قال الرسول: «إن الله نظيف يحب النظافة... فنظفوا أنفسكم» (١٢٢). وكان ينصح بتغطية الطعام والمشرَب (١٢٣) كما أمر بالابتعاد على الأماكن الموبوءة والناس المصابين بالأمراض المعدية فقال: «وفر من المجدوم فرارك من الأسد» (١٢٤) وقال: «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها» (١٢٥) وقال: «لا يسود ممرض على مصح» (١٢٦)، وينبغي أن نشير هنا إلى حديث آخر «لا هدوى ولا طيرة» (١٢٧) فإن هذا الحديث مخصوص بغيره وهذا صادق لأنه ليس كل الأمراض معدية وكذلك أكله مع المجدوم (١٢٨) فإنه يريد بذلك أن لا يلغى إرادة الله وقدرته لكن هذا شيء خاص به فالعبرة بالتخاذ الأسباب

أساسا. ولهذا أيضا كان يتعوذ من الأمراض المعدية الخطيرة وكان يقول «اللهم اني أعوذ بك من البرص والجنون والجذام ومن سيئ الأسقام» (١٢٩).

٣ - تحقيق الحاجات الأساسية من المأكل والمشرَب، لأن كثيرا من الأمراض تنتج عن نقص الأغذية (١٣٠) والاسلام أيضا نصح بتناول ما يحتاجون اليه من الأطعمة الطيبة فقال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله» (١٣١).

٤ - عدم الاسراف في المأكل والمشرَب، لأنه كما أن هناك أمراضا يصاب بها الإنسان نتيجة نقص الأغذية فإن هناك أمراضا أيضا يصاب بها الإنسان نتيجة تناول الأغذية أكثر من حاجة الجسم مثل الجلطة الدموية وتصلب الشرايين والتشمع والسكته القلبية وارتفاع ضغط الدم وما إلى ذلك (١٣٢) ولهذا قال تعالى «كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين» (١٣٣).

٥ - الاعتدال في الأعمال: لان الإفراط في العمل يؤدي إلى الإرهاق والإرهاق ينتج عنه أمراض جسمية وعصبية ونفسية وعقلية (١٣٤) ولهذا قال الرسول «إن الميت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى» (١٣٥).

وقال الرسول أيضا «عليكم بالقصد عليكم بالقصد» (١٣٦)، ولهذا أيضا منع الرسول - صل الله عليه وسلم - مواصلة الصوم فقال: «اياكم والوصال» (١٣٧).

وكما أن كثرة الأعمال أو الإرهاق ضار بالصحة فلإن قلة العمل أو الكسل ضار بالصحة أيضا، لأن بذل المجهود شرط ضروري

بك من المعجز والكسل والجبن والبخل
والهرم» (١٣٩) وكان يقول: «أخشى ما
خشيت على أمتي كبر البطن ومداومة النوم
والكسل» (١٤٠) وغير ذلك من الأحاديث
ما يوحى بما نقرر ونقول وندهو اليه.

أيضا للصحة، فالصحة كالآلة اذا بقيت
تصدت، فالسيارة اذا بقيت مدة بدون
التشغيل ضررها ذلك. ولقد شرح الأطباء
الاضرار الناجمة عن الكسل أو عدم العمل
(١٣٨) لذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم
يتنمذ من الكسل فيقول: «اللهم اني أعوذ

الهوامش

- (١) صحيح البخاري ١٧٠/٧ كتاب الرقاق، المكتبة الاسلامية. استنبول ١٩٦٩م.
- (٢) الجامع الصغير ٤٨/١ جلال الدين السيوطي. دار الكتب العلمية ج٤. القاهرة ١٩٥٤م.
- (٣) الشريعة العامة ص ١٦٠ رونيه أوبيه، ترجمة الدكتور عبدالله عبدالدائم. دار العلم للملايين. بيروت.
- (٤) سورة آل عمران ٣٧.
- (٥) مجمع الزوائد وضيع الفوائد ١٥٥/٨ كتاب البر والصلة، للحافظ نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي. مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٢هـ.
- (٦) تأملات في سلوك الانسان ص ٨٧، الدكتور ألكسيس كارل، ترجمة الدكتور القصاص، مكتبة مصر القاهرة.
- (٧) كشف الخفاء ٤٣٢/٢، رواه ابن عباس مرفوعاً، اسماعيل محمد المجلوني، مكتبة القدس القاهرة ١٣٥٩.
- (٨) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ٣٦٤/٦ المطبعة الميمنية ط١. القاهرة.
- (٩) المغني لابني قدامة ٦٠/٦٠ كتاب النكاح مكتبة الرياض الحديثة. الرياض.
- (١٠) أسس الصحة والحياة ص ٣٣٥. الدكتور عبدالرزاق الشهرستاني، مطبعة الآداب الجف - العراق ١٩٧١م.
- (١١) أسس الصحة والحياة ص ٣٣٦. الدكتور عبدالرزاق الشهرستاني.
- (١٢) تأملات في سلوك الانسان ص ١٠٩. الدكتور الكسيس كارل.
- (١٣) أسس الصحة والحياة ص ٣٣٦. الدكتور عبدالرزاق الشهرستاني.
- (١٤) علم النفس والتربية الحديثة ص ٤١٩ س. ل. بريسي. ترجمة أحمد زكي محمد. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٤م.
- (١٥) تأملات في سلوك الانسان ص ١١٠. الدكتور ألكسيس كارل.
- (١٦) سورة النساء ١٦.
- (١٧) سورة البقرة ٢٣٣.
- (١٨) سورة الطلاق ٦.
- (١٩) سنن ابن ماجة ١١٧٠:٢ كتاب الطب.
- (٢٠) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ٧١/١ كتاب العلم منصور علي ناصف مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٦١م.
- (٢١) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ٢٨٠/١.
- (٢٢) التاج ٧٢:٥.
- (٢٣) الأمراض النفسية العصابية ص ٣٤٨. الدكتور عبدالعزيز فريد، الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة.
- (٢٤) تأملات في سلوك الانسان ص ١١٠. الدكتور ألكسيس كارل.
- (٢٥) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ١١٠/٢.

- (٢٦) سورة الأعراف ١٥٧.
- (٢٧) الأخلاق والسلوك في الحياة ص ٦٧. ولیم مکدوجل، ترجمة جبران سليم ابراهيم مكتبة مصر، ١٩٦١م.
- (٢٨) سورة البقرة ٢٣٣.
- (٢٩) المغنى لابن قدامة ص ٥٦٣.
- (٣٠) كتاب السياسة لابن سينا ص ١٧، نشر ضمن مجموعة مقالات فلسفية.
- (٣١) أسيل ص ٥٦. جان جاك روسو. ترجمة الدكتور نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٨.
- (٣٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤: ٢٦٢ كتاب النكاح - باب الرضاع.
- (٣٣) المرجع السابق ٤: ٢٦٢.
- (٣٤) صحيح مسلم - كتاب الطهارة ١٠٠/٣.
- (٣٥) الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع الصغير ٣/ ٢٣٨، جلال الدين السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٠.
- (٣٦) المغنى لابن قدامة. ١٣٥/١، كتاب القضاة - باب الحضانة.
- (٣٧) سورة الأعراف ٣١.
- (٣٨) فيض القدير بشرح الجامع الصغير ٣/ ١٠٢. محمد عبدالرؤوف المناوي. المكتبة التجارية بالقاهرة.
- (٣٩) سورة الأعراف ١٥٧.
- (٤٠) صحيح مسلم ١٦٨/١ كتاب الايمان.
- (٤١) كيف تساعد الأطفال على تنمية قيمهم الخلقية. ص ٦٠ أشل مونتاجيو.
- (٤٢) فتح الباري بشرح البخاري ١٣/ ٣٥ كتاب الآداب.
- (٤٣) المرجع السابق ص ١٣/ ٣٥ كتاب الآداب.
- (٤٤) المستدرك على الصحيحين في الحديث ١/ ١٦٣، كتاب الصلاة. انظر أيضاً: سنن الترمذي ٢٥٣/ ١، مختصر سنن أبي داود ٢٧٠/ ١.
- (٤٥) توجيه المتعلم في ضوء التفكير التربوي
- والاسلامي الباب الأول/ دار المريخ، الرياض.
- (٤٦) أنظر مثلاً:
- (أ) الغذاء أولاً/ الدكتور بول شان ترجمة عياد اسكندر، دار العودة - بيروت.
- (ب) طبيبك معك للدكتور صبري القباني. دار العلم للملايين. بيروت.
- (٤٧) سورة الاسراء ٣٦.
- (٤٨) المقاصد الحسنة ١/ ١٩١. الامام الحافظ السخاوي. مكتبة الخانجي. القاهرة.
- (٤٩) سنن الترمذي ٥١/ ٥: كتاب العلم.
- (٥٠) الفتح الكبير ٢/ ٢٣٩ جلال الدين السيوطي.
- (٥١) سورة الصف ٣.
- (٥٢) الأسس النفسية للنمو من الطفولة الى المراهقة ص ٢٥١، الدكتور فؤاد البهي السيد، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٦٨م. مصطفى الباي الحلبي. القاهرة ١٩٥٩م.
- (٥٣) الأشياء والنظائر للامام السيوطي ص ٢٢٣/ فتح الباري بشرح البخاري ٦/ ٢٠٥ كتاب الشهادات.
- (٥٤) فتح الباري بشرح البخاري ٦/ ٢٠٥ كتاب الشهادة باب بلوغ الصبيان وشهادتهم.
- (٥٥) المرجع السابق: نفس المكان.
- (٥٦) سنن أبي داود ٤/ ١٩٩ كتاب الحدود.
- (٥٧) المستدرك على الصحيحين في الحديث ٤/ ٣٨٩.
- (٥٨) سنن أبي داود ٤/ ١٩٧.
- (٥٩) الجامع الصغير ٢/ ٢٤.
- (٦٠) فتح الباري بشرح البخاري ١١/ ٨ كتاب النكاح.
- (٦١) الأسس النفسية للنمو. ص ١٩٤، دكتور فؤاد البهي السيد.
- (٦٢) سورة البقرة ١٩٥.
- (٦٣) صحيح مسلم ١٠٣/ ١ كتاب الايمان.
- (٦٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/ ١٣٦. باب تراجم المؤمنين.
- (٦٥) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١٠/ ١. محمد فؤاد عبدالباقي. عيسى البابي

- (٨٢) الانسان ذلك المجهول ص ٣١٥. دكتور
الكسيس كارل. ترجمة أنطوان العبيدي. دار
الكتاب المصري. القاهرة.
- (٨٣) انظر كتابنا التربية الأخلاقية الإسلامية.
مكتبة الخانجي. القاهرة. ١٩٧٧.
- (٨٤) تأملات في سلوك الانسان ص ٧٩.
- (٨٥) التربية لعالم حائر ص ٦٣.
- (٨٦) تأملات في سلوك الانسان ص ٧٨.
- (٨٧) سورة البقرة ١١٢.
- (٨٨) سورة الأحقاف ١٣.
- (٨٩) أصول علم النفس ص ٥٠٢. دكتور أحمد عزت
راجح المكتب المصري ط ٧. الاسكندرية
١٩٧٣.
- (٩٠) المرجع السابق ص ٥٠٣.
- (٩١) سورة آل عمران ١٠٤.
- (٩٢) سورة آل عمران ١١٠.
- (٩٣) العلاج النفسي ص ١٣٧-١٣٨. حامدي
عبدالقادر. دار احياء الكتب العربية.
القاهرة.
- (٩٤) منبعها الأخلاق والدين ص ٢٧. هنري
برجسون ترجمة الهامي الدروبي، مكتبة نهضة
مصر.
- (٩٥) انظر. أ- الأمراض النفسية العصبية
ص ٣٢٥ وما بعدها. دكتور عبدالعزيز فريد.
ب- الصحة النفسية ص ٢٥٢. د. مصطفى
نهي.
- (٩٦) فتح الباري بشرح البخاري ١٢/٣٢٦ -
صحیح مسلم كتاب السلام ٤/١٧٤٢.
- (٩٧) الأمراض النفسية العصبية ص ٣٣٧.
- (٩٨) أصول علم النفس ص ٤٧٠ وما بعدها.
- (٩٩) صحيح مسلم ٤/٢٠٥٢ كتاب القدر باب
الأمر بالقوى وترك العجز.
- (١٠٠) سورة البقرة ١٧٧.
- (١٠١) هداية الباري الى ترتيب أحاديث البخاري
١٢/٧٧٧. أنظر أيضاً فتح الباري بشرح
البخاري ١٢/٢١٠.

- الخليبي - القاهرة.
- (٦٦) فتح الكبير ٢/٢٦. الامام جلال الدين
السيوطي.
أنظر أيضاً: الجامع الصغير ١/١٣٠
وجاء في المستدرک بلفظ «تداووا فان الله لم
يضع داء إلا وضع له دواء»
تلخيص المستدرک في هامش المستدرک
١٢١/١ كتاب العلم فصل في توفيق العالم.
- (٦٧) آثار الخصور في الحياة الاجتماعية، ص ١٩
دكتور أحمد خلوش، جامعة الدول العربية،
القاهرة ١٩٥٧ م.
- (٦٨) طبيبك معك، ص ٢٤٤ للدكتور صبري
القباني دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.
- (٦٩) المرجع السابق ص ٢٤٤.
- (٧٠) حياتنا الجنسية ص ٢٥٣ دكتور فردريك كهن
ترجمة جان بالزنتي. بيروت. المرشد الطبي
الحديث ص ٣٤٨ ألفه مجموعة من الأطباء.
- (٧١) سورة الاسراء ٣٢.
- (٧٢) أسس الصحة والحياة ص ٣٠٢ دكتور
عبدالرزاق الشهرستاني.
- (٧٣) سورة الأعراف ١٥٧.
- (٧٤) سورة الأعراف ٣١.
- (٧٥) تأملات في سلوك الانسان. ص ١٣. دكتور
ألكسيس كارل.
- (٧٦) أسس الصحة والحياة ص ٧١١. دكتور
عبدالرزاق الشهرستاني.
- (٧٧) سورة الحج ٣١.
- (٧٨) Oeuvres Philosophiques de
Leibniz 1/48 par paul janet
Paris 1955.
- (٧٩) لمحات في وسائل التربية الإسلامية ص ١١٣
دكتور محمد أمين المصري. دار المعارف.
القاهرة.
- (٨٠) علم النفس أسسه وتطبيقاته التربوية
ص ٢٩٨ - ٣٠٠ دكتور عبدالعزيز القوي.
- (٨١) آثار لئبر الفلسفية ١/١٤٨ باللغة الفرنسية
Oeuvres Philosophiques de

(١٠٢) صحيح مسلم ٢١٦٣/٤ كتاب صفات المنافقين.

(١٠٣) سورة النساء ٩٧.

(١٠٤) المذاهب الأخلاقية ٤٧٧/٢ - ٢٨٢ دكتور عادل العوا. مطبعة جامعة دمشق ط ٢ دمشق ١٩٦٩م.

(١٠٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٩٦ ترجم بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية.

(١٠٦) الأمراض النفسية العصابية ص ٣٤٨.

(١٠٧) سنن ابن ماجه ١١٧٠/٢ كتاب الطب.

(١٠٨) التاج ٧١/١ كتاب العلم.

(١٠٩) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٠/١.

(١١٠) قال الامام النووي الطيرة لا تكون الا في الشلوم وقد تستعمل مجازاً في السرور ولذلك جاء في الحديث وغيرها الفأل (فتح الباري ٣٢٥/١٢).

(١١١) منتخب كنز العمال ٢٨٠/١.

(١١٢) المرجع السابق ٢٨٠/١.

(١١٣) صحيح مسلم ١١٨٥/٤ كتاب البر والأخلاق. باب تحريم الظن.

(١١٤) الجامع الصغير ٧٧/١.

(١١٥) التاج ٧٢/٥.

(١١٦) الانسان مهيمنة الكون ص ٩٣. د. جاك فرج جودة. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٧٢.

(١١٧) سورة النمل ٦٠.

(١١٨) سورة الأنعام ١٤١.

(١١٩) سورة النحل ٨.

(١٢٠) أسس الصحة والحياة ص ٢٩٩. دكتور

عبدالرزاق الشهرستاني.

(١٢١) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٢/١.

(١٢٢) التاج ١٦٢/٣ كتاب اللباس.

(١٢٣) فتح الباري ١٩١/١٢ كتاب الطب.

(١٢٤) فتح الباري ١٩٥/١٢.

(١٢٥) المرجع السابق ٢٨٩/١٢.

(١٢٦) صحيح مسلم ١٧٤٣/٤ كتاب السلام.

(١٢٧) المرجع السابق ٢٦٤/١٢.

(١٢٨) المرجع السابق انظر شرح الحديث ٢٦٥/١٢.

(١٢٩) الجامع الصغير ٦١/١.

(١٣٠) عش مرحاً تحمر طويلاً ص ٤٠ الصحة المدرسية والتربية الصحية ص ١٦٦.

(١٣١) سورة البقرة ١٧٢.

(١٣٢) أ - تأملات في سلوك الانسان ص ١١٧.

ب - المرشد الطبي الحديث

ص ٢٢١ - ٢٢٣. قام به مجموعة من الباحثين

مكتبة النهضة، - بغداد.

(١٣٣) سورة الأعراف ٣١.

(١٣٤) أسس الصحة والحياة ص ٢٥٧.

(١٣٥) كشف الخفاء ١٣٠٠/١.

(١٣٦) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٨/١.

(١٣٧) هداية الباري الى ترتيب أحاديث البخاري ١٥٨/١.

(١٣٨) تأملات في سلوك الانسان ص ٤١. دكتور ألكسيس كارل.

(١٣٩) الجامع الصغير ٦١/١. جلال الدين السيوطي.

(١٤٠) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ٢٢٦/١.

مُدمِنُ الكحول

هل يستطيع الاسلام إنقاذه؟ *

د . مالك بدري

استاذ علم النفس — كلية التربية — جامعة الخرطوم

مقدمة:

في عام ١٩٧٥م قدمت بحثاً في مؤتمر ICAA بالبحرين تحت عنوان: « ادمان المسكرات وعلاج المدمنين المسلمين » ولقد كان هدف تلك الدراسة هو اظهار كيفية نجاح الإسلام في التخلص من ذلك الاعتماد لوبائي على الكحول بين المسلمين في القرن السابع بالمدينة. لقد حاولت أن أحلل العوامل الاجتماعية، والنفسية والروحية التي ساعدت على تحقيق ذلك التغير الذي لا مثيل له في نجاحه وتأثيره، في جماعة من العرب وكان لإدمان الوقائي للمسكرات والإفراط في تناولها غداً عرفاً من أعرافهم وضرورة نفسه في حياتهم.

ولقد عقدت — مقارنة بين العقوبات لإسلامية ضد تناول المسكرات وبين أساليب لعلاج النفسي والاجتماعي للمدمنين في الوقت

* مترجم عن الانجليزية

الحاضر، اختتمت ذلك البحث بمناقشة الإمكانية الهائلة التي لا يزال الإسلام يمتلكها لمحاربة الاعتماد على الكحول والمخدرات في البلدان الإسلامية.

إن الأثر الروحي والنفسي للإسلام على المرضى العاديين، بما في ذلك المعتمدين على المخدرات والكحول، يفوق كثيراً ما يعتقده المعالجون النفسيون الغربيون ومقلدو الغرب. ومن خبرتي مع العديد من المرضى أدركت أن المصدر الرئيسي بالذنب والقلق الذي يديه الكثير من المرضى المسلمين يعد في تحليله النهائي متداخلاً كثيراً مع صلتهم بالله عز وجل. ولقد قمت بتقديم أمثلة واقعية في دراستي المشار إليها نابعة من سجلات المرضى تأييداً لذلك المضمون. وسواء كان المريض المسلم يشعر بأنه مذنب أم بأنه ضحية، فإن وجود الله سبحانه وتعالى وتأثيره على عباده سواء عن وعي منهم أو بدون وعي يعد ظاهرة ساحقة لا يجب ألا يغفل عنها الأطباء النفسيون في العصر الحديث.

الافتراض الذي لا تولده نتائج الأبحاث حيث فشلت دائماً في تصوير الشخصية قبل إدمان الكحول (١).

ويبدو أن السبب هو أن ذلك يعد بمثابة تفسير مريح للغاية لهؤلاء المعالجين النفسيين الذين يملون تجاه العقاقير.

ونتيجة لانشغال هؤلاء الأطباء النفسيين بالأعراض وبخلفيتها الطبية، فإنهم فشلوا حتى في رؤية المريض المعتمد على الكحول باعتباره إنساناً، هذا إذا تجاوزنا من ذكر رؤيته كإنسان مسلم تتقرر جميع القوى المحركة لشخصيته، سواء كانت ذات سلوك سوى أو غير سوى، بواسطة معتقداته الإسلامية. وكثير من هؤلاء الأطباء النفسيين أصبحوا هو أنفسهم منقادين الى وصف العقاقير باعتبارها وسيلة فعالة للتعزيز النفسي، وهم لذلك يقدمونها بصفة عامة سواء كانت مفيدة أم حيادية أم ضارة. وحتى من وجهة النظر الطبية، تشير الأبحاث الى أن استخدام المهدئات بالنسبة لمدمني الكحول الذين لم يتخلوا عنه تماماً يعد ضاراً يؤثر بشكل خطير في الشفاء. ذلك أن المهدئات تؤدي الى إعاقة بناء الشخصية والتبلد وتحول حافز المريض من الرغبة في الشفاء الى رغبة في تحقيق الراحة الفورية من التور(٢).

ومن الناحية الأخرى، فإن معظم المعالجين المسلمين الذين يميلون الى العلاج بالطب النفسي يدركون مشاكل المريض من مجال رؤية محدودة للغاية وغير مؤكدة حتى من وجهة نظر علم النفس الغربي. وهم قد ينسون تماماً أن مدمن الكحول المسلم يعتقد بعمق أنه خاطيء لانتهاكه أحد تعاليم الإسلام. ان وضع تلك الحقيقة البسيطة في اعتبارنا يعد أكثر فائدة في

ولقد تناولت بالنقاش كيف يستطيع العلاج النفسي المتجه وجهة إسلامية أن يستغل ذلك الشعور بالذنب المتجه وجهة دينية، عن طريق تعزيزه أو انقاصه، لمساعدة المريض المدمن على إخراجه من ذلك المأزق.

ويستطيع القارئ من أجل استكمال مناقشة تلك الآراء أن يرجع الى كتابي «الإسلام وإدمان المسكرات» الذي يقوم على أساس دراستي التي قدمتها في مؤتمر البحرين. ولقد تم نشره في الولايات المتحدة بواسطة دار نشر الأميركان تروست مع تقديم خاص من ICAA. ولقد تم ترجمته أيضاً الى الأوردية في باكستان وتم ترجمته الى العربية في السعودية.

وتعتبر هذه المقالة استكمالاً لنفس الدراسة، ولكن باعثها الأساسي يكمن في حقيقته أن معظم المعالجين والأطباء النفسيين المسلمين يغفلون عن دور الإسلام في مساعدة المرضى مدمني الكحول، خاصة هؤلاء المرضى الذين لا يزالون في المراحل المبكرة للإدمان وفي هذا الصدد لا تتمالك من الشعور بخيبة الأمل تجاه المعالجين النفسيين الذين يميلون إلى العقاقير أو إلى العلاج النفسي في كافة دول العالم الإسلامي.

وبالنسبة للمجموعة الأولى من المدمنين فإن مريض الكحول يواجه مجموعة من الأعراض المثيرة للاضطرابات الشخصية، البيولوجية أو الموروثة. ومن ثم فلا يوجد من يستطيع أن يفعل شيئاً حيالها، حتى الطبيب النفسي. فأت لا تلك تغييراً لشخصيته.. ولا يسمح أن تغير موروثاته وثمة كثيرون من الأطباء النفسيين لا يزالون يتمسكون بذلك

توجيه العلاج النفسي الاجتماعي مما تتبعه
مدرسة العلاج النفسي الغربية .

وفي هذا الصدد، يمكن لعلماء النفس
بصفة خاصة أن يتنبؤوا في ضرر حقيقي، فإن
البعض منهم يستجيب لمقعدة النقص مثل غير
الأطباء في فريق الطب النفسي الذين
يتمسكون بأسلوب مغالي فيه من أساليب علم
النفس الديناميكي . ليس من الغريب أن تجد
بعضهم يتمسك بشدة ببعض المفاهيم العتيقة
الخاصة بفرويد والتي يقتضاها يعتبر الاعتماد
على الكحول بمثابة رغبة جنسية مكبوتة تبدي
نفسها في الإشباع النفسي الذي يتبدى في
السلوك المتمثل في الشراب، وأن مرضهم ليس
أكثر من الجنس المكبوت . وهم يستخدمون
أساليب ابراهيم (٣) غير ملائمة مثل اختيار
نقطة الحبر ادورشاخ لتشخيص الاضطرابات
النفسية لمرضاهم مدمني الكحول وعلاجهم
نفسياً . ويدعون ان مثل ذلك العلاج يحقق
الانضباط النفسي لأنه يعين مدمن الكحول على
الكشف عن الدوافع اللاشعورية للشراب ومن
ثم على فهم ذاته . كما يدعون أن هذا البحث
عن الدوافع اللاشعورية يكون ميسراً بتناول
المريض للمسكرات نظراً لأن الشراب يظهر
ويكشف عن الشخصية الحقيقية .

ومن المرجح أنه في هذا المجال يمكن أن
يؤدي المعالج، الذي يميل الى التحليل النفسي،
الى أكبر ضرر . لقد أظهرت البحوث الحديثة
في هذا المجال بوضوح ان مثل تلك الأساليب
الكاشفة النقاب للعلاج النفسي لديها تأثير
مضاد في تشويش ردود فعل مدمن الكحول
بالنسبة للواقع (٤) سواء كانت ردود الفعل
نصالة أم في حالة تمالكه لقواء العقلية . وان

الاتجاه اللافرويدى الأكثر فائدة والأكثر
معقولة هو مساعدة المريض أن يترك الأفكار
اللاشعورية القائمة في سكونها ويعالج مشاكله
المباشرة (٥) . وبدلاً من ادراك فشل تلك
الأساليب العلاجية التي تعمل على كشف
النقاب، فإن الكثيرين من علماء النفس
يرجعون ذلك الفشل للخاصية السيكوباتية
المضطربة والمریضة اجتماعياً والتي تعد مألوفة
وغير قابلة للعلاج للشخص المعتمد على
الكحول .

وثمة معالجون آخرون يتأثرون بالسلوكية،
ويركزون على التخلص من أعراض «سلوك
تناول المسكرات»، عن طريق التكيف
الكيميائي أو الكهربائي المنفر . ولكنهم في
حاشم للاشباع الدقيق للأساليب «الطمية»
الخاصة بالإثارة والاستجابة لبالطوث أو سكينر
فإنهم يفشلون في إدراك الخلفية الثقافية
للمريض المسلم، وأكثر من ذلك، لعلهم لا
يمنحونه الوقت الكافي للتعبير عن مشاكله
الحقيقية .

الدراسة الحالية :

إن هذه الدراسة تأمل أن تصور بدقة تأثير
الإسلام في معاونة المسلمين المعتمدين على
الكحول في ضبط أنفسهم . وهي عبارة عن
بحث تمهيدي يقوم على أساس استفتاء قصير
لواحد وثلاثين سودانياً من الذكور، الذين
يعيشون في العاصمة، والذين كانوا في يوم ما
من مدمني الكحول أو ممن يتناولونه بإفراط،
ثم امتنعوا عن المسكرات منذ ذلك الحين . وفي
هذا الزمن القصير البسيط وضعت الأسئلة
لايضاح الكيفية التي أصبح بها الشخص مدمناً
ولأي فترة من الزمان ؟ وما الذي جعله يلجأ

الذين عرفوا بإفراطهم في الشراب والجمالة أو هؤلاء الذي أصيبوا بأمراض خطيرة نتيجة تناولهم المستمر والمغالي فيه للكحول والذين استطاعوا بعد ذلك ضبط أنفسهم . لقد كان من المحتتم علينا أن نتبع هذا الأسلوب لأن مستشفيات الأمراض النفسية في العاصمة ليس لديها سجلات لمرضى الكحول الذين تمائلوا للشفاء . فليس اهتمامنا فقط بهؤلاء الذين أدخلوا المستشفيات . ولكنه لم يكن من الصعب العثور على هؤلاء المعتمدين على الكحول الذين تمائلوا للشفاء ، نظراً لأن الشخص الذي يقبل أن يكون موضع الاختبار يعطينا بصفة عامة أسماء و عناوين أشخاص مماثلين كانوا رفاقه في الشراب . لقد كانت إجابة الاستفتاء دائماً تجربة شيقة بالرغم من أن كثيراً من الأشخاص رفضوا أن يكونوا موضع الاختبار ، وكانوا هم وأقاربهم يحدون فكرة الاستفتاء بأكملها مهينة للغاية .

« انني لم أقرب الكحول منذ ١٥ عاماً وأنا الآن شخص محترم — لماذا تنقبون في الماضي البشع ؟ من ذلك الشخص الآثم الذي أخبركم عني ؟ » أما الأشخاص الذين قبلوا الإجابة على الاستفتاء فقد كان يطلب منهم أيضاً أن يحددوا تاريخ إفراطهم في الشراب وتاريخ إدمانهم له .

النتائج :

العينة : لقد كان متوسط سن الأفراد هو ٤٧ عاماً تتراوح بين ٢١ و ٧٠ عاماً . وكانوا من جميع مناطق وطبقات المجتمع السوداني فقد كان تسعة منهم موظفين حكوميين ، وخسة من العمال المهرة ، واثنين من المدرسين ، واثنين من الطلبة ، وترزي ، وجزار ، وطباخ ، وتاجر ،

للشراب في المرتبة الأولى ؟ وإذا ما كان قد حاول الامتناع عن الشراب وفشل قبل الامتناع النهائي وما الذي جعله يفشل في رأيه ؟ ولأي فترة من الزمان نجح في تحقيق ضبط النفس ؟ وما هي الأعراض التي مر بها خلال فترة تناوله المسكرات ؟ وخلال الامتناع ؟ وفيما بعد ذلك ؟ وما الذي جعله ينجح بصفة نهائية في الامتناع عن المسكرات ؟ (على أن ترتب تلك العوامل طبقاً لأهميتها النسبية) ولأي فترة ؟ وإذا ما كان قد مر بأية اضطرابات عصبية أو ذهنية قبل لجوئه للشراب ؟ أو خلاله ؟ أو بعده ؟ وإذا ما كان أي عضو في عائلته أو لا يزال يعاني من الاضطراب العصبي ؟ أو معتمداً على الكحول أو العقاقير ؟ وإذا ما كان قد نشد عون طبيب نفسي أو معالج إسلامي للتغلب على ذلك الاعتماد ؟ وإذا كان الأمر كذلك هل قدم أي منهما أو كلاهما أي عون ؟ وما هي المظاهر الإيجابية التي تكونت لديه بعد تحقيق ضبط النفس ؟ وما هي النصيحة التي يقرحها لزملائه من مدمني الكحول أو من يتناولونه بإفراط والذين يعانون مثل تلك المشاكل ؟

وبالرغم من أن الهدف الأساسي من ذلك الاستفتاء هو إظهار دور الإسلام في معونة المعتمدين على الكحول حتي يحققوا ضبط النفسي ، فإننا نأمل أن النتائج سوف تشير أيضاً لعوامل نفسية اجتماعية أخرى قد أثرت على هؤلاء السودانيين موضع الاختبار ودفعتهم الى الاعتماد على الكحول ثم الامتناع عنه .

لقد تم إجراء ذلك الاستفتاء بواسطة الكاتب وبعض المساعدين من جامعة الخرطوم . ولقد قام المساعدون بسؤال أقاربهم وأصدقائهم

الطب الحديث والبدائي في تحقيق الشفاء العاجل.

أما الثلاثة أفراد الباقين فقد بدأوا في تناول الكحول حين كانوا أطفالاً صغاراً. وقد كان اثنان منهم يعيشان قرب الحانات السودانية البلدية حيث يتم تخمير البيرة المحلية. ولقد تمكنا بكيفية ما من الحصول على حصصهم اليومية منذ الطفولة المبكرة. وسرعان ما تحول كلاهما إلى الأشرطة الأكثر غلاء والتي يوجد بها الكحول بكمية أكثر تركراً حالاً استطاعا الحصول عليها. أما الثالث فقد اعتاد شراء شراب قوي لأقاربه من البالغين الذين كانوا كثيراً ما يقيمون حفلات شراب في منزله. ولقد اجتاد هو وأصدقاؤه الصغار الفضوليين أن يشربوا ما بقي في زجاجات وأكواب البالغين. وقد أصبح هذا الشخص مدمناً للكحول في سن مبكرة للغاية.

كم من الوقت ظلوا يتناولون الشراب؟

لقد كان المتوسط ٢٣ عاماً، ابتداء من عامين حتى أربعين عاماً. ويبدو أنه ليس ثمة فارق في هذا الصدد بين هؤلاء الذين كانوا مضطربين نفسياً قبل الاعتماد على الكحول وهؤلاء الذين لم يصابوا بثل تلك الاضطرابات.

كم من الوقت ظلوا ممتنعين عن المسكرات؟

إن الحد الأدنى بالنسبة لأي شخص ليتم ضمه إلى العينة كان عاماً واحداً. ولقد كان ثمة أربعة أفراد فقط هم الذين امتنعوا عن المسكرات لمدة عام واحد. أما الباقون فقد كان المتوسط بالنسبة لهم هو ثمانية أعوام بحد أقصى ثلاثين عاماً.

وعاد منزلي، واثنين من السائقين، واثنين مديري مدرسة، وأربعة مهنين، من بينهم طبيب، ومهندس وخبير في صيد الأسماك.

وبما يبدو لنا من هذه العينة الصغيرة أن الاعتماد على الكحول، على الأقل في العاصمة السودانية، لا يرتبط بأي طبقة أو مهنة معينة.

ما الذي جعلهم يلجأون إلى الشراب؟

لقد كان السبب الرئيسي الذي ذكره، شأنهم شأن المعتمدين على الكحول في كل مكان، هو تأثير الجماعة والاعتداء بها. ومن بين الواحد وثلاثين شخصاً موضع الاختبار ذكر اثنان وعشرون منهم أنهم تناولوا شرابهم الأول عن غير رغبة في حفلة زفاف أو في اجتماع مع أصدقاء يتناولون الشراب حيث استسلموا تحت تأثير الضغط الاجتماعي. وجميع هؤلاء الأشخاص لم يذكروا أية اضطرابات عصابية أو ذهنية قبل أن يصبحوا مدمنين.

ومن بين التسعة الباقين، بدأ ستة منهم في الشراب من تلقاء أنفسهم. ومن تلك الجماعة، ذكر أربعة منهم أنهم كان لديهم بعض ردود الفعل العصابية قبل أن يتناولوا الكحول وكان واحد منهم يشكو من الفصام. ولقد قال جميع هؤلاء الأشخاص أنهم قد ابتدأوا في الشراب بمفردهم لتخفيف التوتر ونسيان وجودهم ذاته، وملء حياتهم الحماوية واكتساب الثقة في المناسبات الاجتماعية والحفلات. أما الشخص الأخير في هذه المجموعة المكونة من ستة أفراد الذي لم يخطر بأي اضطراب نفسي قبل الشراب فقد تناول كأسه الأول من الكحول كعلاج لليرقان. لقد قدمت له هذه الوصفة بواسطة صديق بعد أن فشل كل من

الجدول ١
ما الذي جعل الأفراد يتناولون شربهم الأول

السبب	عدد الأشخاص	النسبة المئوية
الضغط الاجتماعي للمجموعة	٢٢	٧١%
تخفيف التوتر	٥	١٦%
اكتساب الثقة في النشاطات الاجتماعية	١	٣%
كأطفال فضوليين يقلدون البالغين	٣	١٠%

امتناعهم النهائي حوالي ثلاثة أشهر ونصف ابتداء من شهر ونصف الى ثمانية أشهر. ولقد تمكن ثلاثة أشخاص من العينة من تحقيق الضغط النفسي النهائي أثر شهر الصيام.

ان هذه النتيجة التي تظهر لنا أهمية رمضان في معاونه المسلمين على الخروج من إدمانهم ليست بغريبة. وانه من المألوف تماماً أن نسمع أشخاصاً يرغبون في التوقف عن الشرب أو التدخين فينتظرون شهر رمضان. ويعمل بعضهم على تقوية ارادته عن طريق التعهد (القرآني) انه لن يقرب الكحول أو السجائر بعد انتهاء الشهر. وان كلا من الصيام، والصلاة الجماعية في الليالي الطويلة وجو التقوى العام يجعل من شهر رمضان قوة روحية دافعة مؤثرة للغاية على هؤلاء الذي يداومون على ذلك.

وال جانب رمضان، كان وجدنا في العينة ١٢ شخصاً لم يحاولوا التوقف عن الشرب قبل امتناعهم النهائي. أما الباقون، فقد كان منهم ١٨ شخصاً حاولوا التوقف لعدد من المرات ولفترات تختلف من أيام قليلة الى ثلاثة

هل حاولوا الامتناع عن الشرب قبل محاولتهم الأخيرة الناجحة؟

من الهام أن نلاحظ أن جميع الأفراد أما أنهم حاولوا الامتناع عن تناول الكحول كلية ٢٥ فرداً (٨٠%) أو أنهم قد خفضوا استهلاكه الى حد كبير جداً ٦ أفراد (٢٠%) خلال شهر الصيام الكريم رمضان. أما هؤلاء الذين فشلوا في التوقف تماماً خلال الشهر بأكمله فقد ابتدأوا في الامتناع عن المسكرات لموسم ٣ الى ١٠ أيام. ويبدو أن تلك الجماعة المكونة من ستة أفراد قد تدهورت كثيراً واضطرت للشرب من أجل تخفيف الاحتياج النفسي المتزايد. ومع ذلك، فإنهم قد تناولوا فقط قليل من الكحول خلال الليل وحافظوا على الصيام خلال اليوم.

أما عشرة من هؤلاء الذين ظلوا على امتناعهم عن المسكرات خلال شهر رمضان سنوياً فقد ظلوا على ذلك الامتناع بعده أملين بتحقيق الانضباط النفسي ولكنهم اتكسوا. وفي هذه المجموعة كان متوسط فترة الامتناع عن المسكرات في شهور رمضان المتتالية قبل

أسابيع. ولقد نجح واحد منهم فقط عن الشراب، لمدة ١١ شهراً قبل انتكاسه.

ما الذي جعلهم يتكسبون بعد محاولتهم للامتناع عن تناول الكحول؟

ان الإجابات لهذا السؤال تختلف. لقد تم تدوين الإجابات ثم ترتيبها طبقاً لتكرار ذكرها. ولقد كان أكثر الأسباب المبلغ عنها

هو القلق، والتوتر، والوحدة. يليها الضغط الاجتماعي لرفاق الشراب. ثم ضعف الإيمان والإرادة يليها متاعب التهاب المعدة والتجاعب المعوية، ثم الأرق وأخيراً وجود مشكلة ملحة في المنزل أو العمل. ولقد ذكر واحد منهم سبباً شيقاً، وهو أن طبيبه قد نصحه بالعودة الى البيرة الوطنية المعتدلة من أجل مساعدته في التغلب على مشكلة الكلية.

الجدول ٢

لماذا انتكس الأشخاص بعد الامتناع المؤقت عن المسكرات؟

السبب المبلغ	عدد البنود التي تم ذكرها	النسبة المئوية
القلق، والتوتر والوحدة	٨	٢٩%
الضغط الاجتماعي للرفاق	٦	٢١%
ضعف الإرادة	٥	١٨%
اضطرابات المعدة والاضطرابات المعوية	٣	١١%
الأرق	٣	١١%
وجود مشكلة ملحة في المنزل أو العمل	٢	٧%
نصيحة طبيب	١	٣%

ما الذي جعلهم في نهاية الأمر يحققون الهبط النفسي؟

نأتي الآن الى أهم مسألة في استفتائنا. ماهو السبب، طبقاً لوجهة نظر هؤلاء الأشخاص، الذي جعلهم ناجحين في الامتناع عن المسكرات في نهاية الأمر. لقد طرحت تلك المسألة كسؤال مفتوح ولقد تم توجيه معاوني البحث لتدوين كل مايقال. وبعد ذلك، طلب منه أن يدون العوامل التي ذكرها طبقاً

لتأثيرها النسبي في معاونته على التوقف عن الشراب.

وسرعان ما اتضح لنا أنه كان ثمة ستة استجابات ممكنة اشتملت جميع العوامل المبلغ عنها. ولقد ذكر عامة أفراد العينة واحداً أو اثنين أو ثلاثة من تلك الأسباب الستة. أصر الكثيرون منهم على عامل واحد فقط ورفضوا اعتبار أي بند آخر حتى عندما كان المحتن فيما بعد يقرأ لهم القائمة الكاملة بالستة أسباب.

بالرغم من أن الكحول يضر بصحتهم، إلا أنهم لا يألون كثيرا بنصح الطبيب وتحذيراته. ومع ذلك، عندما يتكون لديهم معنى جديد لحياتهم فانهم سرعان ماتنمو لديهم قوة الارادة للامتناع عن الاشربة الكحولية.

أما بالنسبة لبقية الأشخاص في تلك المجموعة الذين اعتبروا العاطفة الاسلامية هي السبب الوحيد لضبط النفس، فإننا نشعر أن استجابتهم مقولة أكثر. وكما ذكرنا من قبل، فقد حقق ثلاثة أشخاص ضبط النفس بعد مرور شهر من الامتناع عن المسكرات وذلك من وحي شهر رمضان. وقد أبلغ شخصان آخران عن امتناعهما عن المسكرات بعد قضاء الحج. ولقد امتنع واحد منهم عن تناول الكحول، وعن التدخين، والقهوة. ولا بد أن البند الأخير يعد نوعا من العقاب الذاتي.

وثمة شخص آخر حقق ضبط النفس بعد أداء العمرة. لقد كان موضحا حكوميا في السابعة والثلاثين من عمره. وهذا ما ذكره كسب لامتناعه عن الكحول: «لقد استطعت بكيفية ما أن أتوجه الى مكة لأداء العمرة. ولقد وقفت بجانب الكعبة، وأقمت الصلاة وغيرها من المناسك وواجهت نفسي بمشكلاتي.. لقد منحني هذه العمرة الهاما روحيا هائلا مكنتني من مواجهة مشاكلتي بدون العودة الى الكحول.»

لقد ابتدأ هذا الرجل في تناول الكحول عندما كان في العشرين من عمره واستمر في الشراب بافراط لمدة ١٠ سنوات، كان يعتبر في الخمس سنوات الأخيرة منها مدمنًا. ولقد قام برحلته الى مكة منذ سبع سنوات ومنذ ذلك الحين لم يقرب الكحول أبدا.

ومن ثم تم تدوين الاجابات على أساس حد أقصى ٣. وعلى أساس أن العامل الذي حاز على المرتبة الأولى - أو أقصى الأهمية - قد حصل على ثلاثة نقاط، والعامل الذي حاز على المرتبة الثانية قد حصل على نقطتين، والذي حاز على المرتبة الثالثة حصل على نقطة واحدة. وجاءت الأسباب الستة طبقا لأهميتها النسبية كما يلي:-

الحافظ الاسلامي، العوامل الصحية، الضغوط العائلية، العوامل الاقتصادية، ظهور قوة الارادة، تجنب المواقف الجارحة.

الحافظ الاسلامي للامتناع عن المسكرات

ان العامل الذي اعتبرته الأغلبية العظمى أكثر العوامل أهمية كان التخلب على الشعور بالذنب والاثم من وجهة النظر الاسلامية. حيث اعتبر اثنا عشر فردا من العينة ان ذلك هو الحافظ الوحيد الحقيقي الذي يكمن وراء امتناعهم عن المسكرات.

ومن الهام أن نلاحظ أن ثلاثة من هؤلاء الأشخاص كانوا مدمني كحول الى حد كبير والذين عانوا من أعراض سيكولوجية وفيسيولوجية قاسية مثل التليف الكبدي والهلزيان. «لقد رأيت أشخاصا قادمين نحوي ومعهم مشاعر لاهراقي» هذا ما قاله الشخص الذي كان يعاني مما بدا في شكل البطاح الفولي، «ولقد أصبت بهلع شديد». اننا لا نستطيع الا أن نستقصي العلاقة بين ذلك الهلزيان وشعور الشخص بالذنب الذي يعاقب بنار جهنم.

ومن الغريب أن نجد مثل هؤلاء الأشخاص، الذين لا يعتبرون شواذ والذين

اثنين اعتبروا وجود تجربة جارية هي السبب الوحيد.

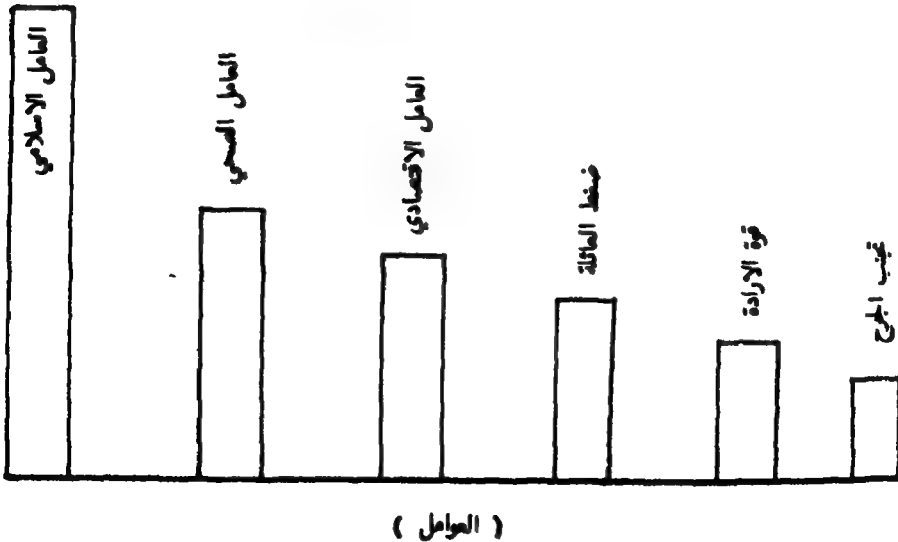
ومع ذلك، فإثنا نشعر، على الأقل بالنسبة للعالمين الأخيرتين، أن تفسير الجرح قد تأثر بالاتجاهات الإسلامية للشخص كما سوف نرى فيما بعد. وقد يكون من الهام أن نلاحظ أن المهنيين الخمسة في عيئنا قد ذكروا أن العامل الإسلامي كان ذا أهمية رئيسية في معاونتهم على الامتناع عن المسكرات.

وباستخدام نظامنا الخاص بمنح ثلاثة نقاط للبنود التي تعطي أقصى الأهمية، ونقطتين للبنود التالية لها في الأهمية. ونقطة واحدة للبنود الذي يحوز على المرتبة الثالثة، فإن الحافز الإسلامي للامتناع عن المسكرات قد حاز على مجموعة نقاط بلغت ٦٥ نقطة.

والى جانب هؤلاء الاثنى عشر شخصا الذين يعتقدون أن الحافز الإسلامي هو السبب الوحيد لامتناعهم عن المسكرات، فإن عشرة آخرين ذكروا أن الباحث الإسلامي هو العامل الأساسي ولكنهم ذكروا أيضا سببا أو اثنين آخرين يعدان أقل في الأهمية بالنسبة لهما. هناك ثلاثة أشخاص آخرون اعتبروا الحافز الإسلامي ذا أهمية ثانوية. ولقد اعتقد اثنان منهم أنه يأتي في المرتبة الثانية بعد «المخاطرة الصحية». أما الشخص الثالث فقد وصفه في المرتبة الثالثة بعد العوامل الاقتصادية والصحية. ولقد كان في العينة بأكملها خمسة أشخاص فقط ذكروا أن الحافز الإسلامي ليس له قيمة حقيقية في معاونتهم على الامتناع عن المسكرات. ومن هؤلاء، ذكر ثلاثة أن العامل الاقتصادي كان السبب الوحيد في حين أن

الجدول ٣

ما الذي جعلهم في نهاية الأمر يحلقون ضبط النفس



المخاطرة بالصحة

لقد كانت حقيقة أن الكحول قد أصبح خطرا شديدا بالنسبة لصحة بعض الأشخاص وأصبح تهديدا حقيقيا لحياة آخرين، تعد بمثابة السبب الثاني في الأهمية للامتناع عن الكحول. ومع ذلك لم يعتبر أي شخص الخطر الصحي أو الخطر على الحياة سببا وحيدا للامتناع. ولقد اعتبر ثلاثة أشخاص ذلك العامل بمثابة السبب الرئيسي ومن بينهم واحد قد أصيب بمرض خطير وأودع المستشفى لعدة شهور. اعتبر خمسة أن المخاطرة بالصحة تأتي في المرتبة الثانية واعتبرها اثنان في المرتبة الثالثة. ومن ثم كان اجمالي النقاط هو ٢١ نقطة للعامل الصحي.

الأوجه الاقتصادية

«لقد امتنعت عن الشراب لأنني كنت مدمنًا»... «لقد أصبح لي أطفال أكثر. ولقد اضطررت للامتناع حتى أستطيع أن أعولهم»... «لقد فقدت وظيفتين بسبب الشراب. ولم يكن لدي أي مصدر آخر للدخل».

كانت تلك هي الاجابات النموذجية فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي. وكما ذكرنا من قبل فان ثلاثة من العينة الذين اعتبروا العامل الاقتصادي هو السبب الوحيد للامتناع عن الكحول. وثمة شخص رابع اعتبروه في المرتبة الثانية كما أن أربعة آخرين اعتبروه في المرتبة الثالثة. وبذلك كان اجمالي النقاط ١٥ نقطة للعامل الاقتصادي.

كان اجمالي نقاطه ١٣. ولقد كان ثمة شخص واحد اعتقد أنه السبب الرئيسي. وأعطوه أربعة آخرون المرتبة الثانية، واثنان المرتبة الثالثة.

ومن الهام أن نلاحظ أننا لا نستطيع وضع حد فاصل واضح بين ضغوط العائلة والمجتمع بالنسبة للامتناع عن الكحول وبين الحافز الاسلامي.

ونظرا لأن المجتمع مسلم، فان الأقارب والأصدقاء بدون شك سوف يستخدمون تلك المواطنين الاسلامية لاقتناع شارب الخمر بأن يعود الى ضبط النفس. ولقد بذلنا مجهودا لتمييز بينهما في الاستفتاء.

ومع ذلك، فقد كان من السهل أن ندرك الفارق بالنسبة لمعظم الأشخاص. ان الحوافز الاسلامية تعد بمثابة الهام روحي ذاتي تخطط فيه المظاهر النموذجية بالذنب والاثم باعتبارهم مسلمين قد ارتكبوا معصية من جهة مع الشعور المقابل بحب الله والأمل في رحمة اللانهاية وغفرانه من جهة أخرى. كما أن ضغط العائلة والمجتمع يعتبر بمثابة حافز خارجي من أجل التكيف. وبالنسبة لكثير من الأشخاص فان الضغط المباشر من العائلة يعد عاملا سلبيا لا ايجابيا فيما يتعلق بالامتناع عن الكحول... «عندما يعنفني والدي أو زوجتي ويقولون لي أن أنصع وأتوقف عن الشراب، فأنني أخرج وأحرق نفسي في الكحول.» بالنسبة لهؤلاء الأشخاص، فان الحافز الاسلامي وضغط العائلة لا يخططان. بل أنهما متعارضان.

قوة الإرادة

«انني فقط قد فمت لدي ارادة قوية.» لقد كان ذلك هو بلاغ ثلاثة أشخاص وضخوا قوة الارادة في المرتبة الأولى. وبالرغم من أن

الضغوط من العائلة ومن المجتمع ككل
لقد حاز ذلك البند على المرتبة الرابعة.

جميعهم قد ذكروا عوامل أخرى لها أهمية ثانوية فانهم قد أصروا بشدة أن قوة ارادتهم كانت السبب الأول. ومن ثم فقد كان اجمالي النقاط ٩ .

التجارب الجارحة

كان قليل من الأشخاص هم الذين امتنعوا عن الشراب بطريقة فجائية بعد مرورهم بتجربة جارحة. وبالرغم من أن اثنين قد ذكروا ذلك بصفة خاصة فأعطيا ذلك البند ٦ نقاط، الا أن تاريخ بعض الذين اعتبروا الحافظ الاسلامي بمثابة العامل الأول من الممكن أيضا أن يعتبروا أنهم قد توقفوا بعد صدمة تجربة جارحة. على سبيل المثال قد امتنع واحد منهم عن الكحول بعد حادث سيارة خطير، وآخر بعد الوفاة المفاجئة غير المتوقعة لأحد أقاربه. ونظرا لأنهم قد مروا بنوع من التحول الديني والروحي بعد الصدمة، فإن هؤلاء الأشخاص اعتبروا العامل الاسلامي هو السبب الرئيسي وليس الصدمة في حد ذاتها

ومن الناحية الأخرى، فإن الشخصين الذين ذكرا الصدمة بصراحة باعتبارها السبب الأول للامتناع عن الكحول من الممكن أيضا أن ننظر إليهما في ضوء الحافظ الاسلامي. فإنه قد أُلقي القبض على أحدهما مع بعض أشخاص آخرين مشبوهين في قضية قتل باحدى الحانات المحلية. ومع أنه كان يفرط في الشراب الا أنه كان مهذبا ومحترما في الحي الذي يعيش به. وقد جعلته المعاملة السيئة التي تلقاها في قسم البوليس وفي المحاكمة الطنية يشعر باحباط انساني وكشفت عن سره أمام أطفاله وهائلته. وبالرغم من ظهور براعته فإنه قد رفض أن يقرب الشراب الآثم مرة أخرى.

أما الشخص الآخر فقد قام بتحطيم بعض الممتلكات الخاصة بشخص فقير في إحدى فترات ثمالة في منتصف الليل. وفي اليوم التالي شعر بالذنب الشديد والغضب الشديد من نفسه. ولقد أخذ على نفسه عهدا ألا يشرب ثانية.

وبالرغم من أن كلا هذين الشخصين يدهيان أن ضبطهما للنفس لم يتم بمقتضى الحافظ الاسلامي، قاننا نستطيع أن نرى بوضوح أن رد الفعل التسم بالشعر الذنب، والحجل والغضب الغالي فيه الموجه تجاه الذات يعد في حد ذاته نتاجا للنشأة الاسلامية المبكرة.

وبالرغم من حقيقة أنه ينظر للصدمة النفسية بصفة عامة باعتبارها تجربة سيئة أدت الى صدمة، فإن القصة التي رواها واحد من الأشخاص المسنين للكاتب - والذي أثر أن يكون الإسلام هو السبب الوحيد لتحقيقه ضبط النفس - من الممكن في الحقيقة أن تعتبر بمثابة قصة مسلم استجاب بطريقة إيجابية «لصدمة إيجابية» لقد كان متعاقداً على توريد الأطعمة والأشربة لحفلات الزفاف وغيرها من الحفلات الكبيرة. كان معروفاً تماماً بإفراطه في تناول الكحول يوميا. وكثيراً ما كان يحدث أن يحمله مساعديه الى منزله في حالة من الغيوبة. ولقد استمر ذلك لمدة ٢٠ عاماً رزق خلالها بخمسة بنات. كان يتمنى أن يرزق بولد. وعندما رزق أخيراً بولد، مرّ بشكل فجائي بصدمة إيجابية شعر فيها كيف أكرمه الله وأضفى عليه حبه ورحته بالرغم من سوء سلوكه. ولقد بلغ ابنه الثلاثين من عمره الآن. ويعد تاريخ ميلاده بمثابة التاريخ الذي أخلق فيه أباه زجاجة الكحول الأخيرة الى الأبد.

هل كانوا مصابين بأي اضطراب نفسي قبل أو خلال الفترة التي داوموا فيها على الكحول، أم بعدها؟

كما ذكرنا من قبل، فقد كان ثمة أربعة أشخاص مصابين قبل البدء في الشرب وكان واحد فقط مصاباً بالقصام.

ولقد ذكر اثنا عشر شخصاً أنهم قد أصيبوا بالاضطراب النفسي في خلال الفترة التي داوموا فيها على الكحول. ومن هؤلاء ذكر ثمانية أنهم قد عادوا مرة أخرى للشرب بعد سنوات قليلة من امتناعهم. ومن الناحية الأخرى ذكر شخصان أنهما قد أصيبا بنوع من العصاب بعد امتناعهم.

وسوف نتناول تلك الناحية بتفصيل أكثر عندما يتم توجيه ذلك الاستفتاء الى عينة أكبر.

ما هي المشاعر الإيجابية التي تكونت لديهم بعد تخليق هبسط النفس؟

إن العبارة التي قام كثير من الأشخاص بترويديها هي «انني أشعر كما لو ولدت من جديد».. «انه شعور يشبه البعث».. «انني أشعر كما لو كنت مقيداً بسلاسل ثقيلة تحررت منها» وبالرغم من أن مثل تلك التعبيرات من الممكن أن تكون نتاجاً للبلاغة العربية إلا أن كثيرين من الذين تم سؤالهم قد عبروا عن إعادة الميلاد بشكل ما. وإن التعبير الذي كثيراً ما ذكر فيما عدا تلك التعبيرات العامة كان يتمثل في الشعور الروحي الإيجابي العظيم بالتحور من وزر ارتكاب الإثم مع الشعور بالتقرب من الله.

ولقد ذكر كثير من الأشخاص، الشعور

بالأمن النفسي، والاحترام الذاتي والتحرر النسبي من التوتر. أما بالنسبة للنواحي الخاصة بالتحسن البدني، مثل ازدياد الشهية، والتخلص من متاعب الجهاز الهضمي والمتاعب المعوية والصداع، فإنها قد ذكرت بصفة أقل. أما بالنسبة لتحسن المركز الاقتصادي، فقد ذكر الى أقل حد.

وجود أي عضو من عائلتهم مضطرب نفسياً أو مدمن أو مفرط في الشرب

نظراً لأن مفهوم العائلة في السودان من الممكن أن يكون واسعاً للغاية، فإنه في الحقيقة قد اقتصرت على هؤلاء الذي يعدوا بمثابة أقارب مباشرين. لقد ذكر خمسة أشخاص أن لديهم أقارب كانوا أو لا يزالون مضطربين نفسياً. ونظراً لأن تلك الدراسة تعد دراسة تمهيدية تم تناول عينة صغيرة بها، فإننا لم نتعمق في نوع الاضطراب أو ما فعلوه بالنسبة له. ومن بين هؤلاء الخمسة، ذكر أربعة منهم أنه كان لديهم أقارب مدمنين أيضاً ولكننا لم نتعمق في معرفة ما إذا كان المدمنون هم نفس الأشخاص الذين كانوا مضطربين نفسياً.

ولقد ذكر أربعة أشخاص آخرون أنه لم يكن ثمة اضطراب نفسي بل كان ادمان كحول ومخدرات في العائلة (اثنان يدمنان الخمر واثنان يدمنان المخدرات). ومن ذلك نجد ان إجمالي المدمنين يصل الى ٨ بالمقارنة مع ٥ مضطربين نفسياً. وبالنسبة للأقارب المدمنين ذكر واحد فقط أنه أب. أما بالنسبة لجميع الباقين، فإن مدمني المخدرات والكحول كانوا إما أخوة، أو أولاد عم من الدرجة الأولى، أو أولاد الأخ أو أولاد الأخت. ولم يذكر أي ادمان بين الإناث.

ما هي النصائح التي يقترحونها لمعاونة زملائهم مدمني الخمر؟

المحلية والأشربة التي تحتوي على نسبة أقل من التركيز الكحولي».

إننا لندهش كثيراً لنفاذ بصيرة بعض هؤلاء الذين امتنعوا عن الخمر تجاه المشاكل الفريدة التي يعانيها المدمنون في السودان. ولكن ضيق الوقت والمجال لا يسمحان لي بأن أتناول ذلك بالتفصيل ولكنني آمل أن أقوم بعلم دراسة أكثر شمولاً عن ذلك الأمر في المستقبل.

ولقد كان معظم التوصيات التي اقتبسناها ذات طبيعة إسلامية. «يجب أن يعودوا الى الإسلام»... «يجب أن يحرقوا أنفسهم وألا يستسلموا لليأس.. ان الله يغفر الذنوب جميعاً» ولقد اقترح ١١ شخصاً عبارات ماثلة ويعتبر الاقتراح التالي مألوفاً بالنسبة لتكراره فقد قدمه ٨ أشخاص. «يجب أن يتفادوا أصدقاء السوء واجتماعات الشيطان». وفي تلك المجموعة، تقدم اثنان بالنصح لمدمني الخمر بأن يجدوا أنشطة بديلة. كان يرتادوا دور الحياة مع رفقاء جديدين أو أن ينموا اهتمامهم بكرة القدم.

أما الاقتراح الذي جاء في المرتبة الثالثة بواسطة خمسة من الأشخاص، فهو يمثل في النصيحة بالتدرب على قوة الإرادة. وثمة بعض اقتراحات أخرى ذكرها شخص أو شخصان هي، أنهم يجب ألا يتناولوا الخمر خلال النهار، بل بعد صلاة العشاء، «يجب ألا يشربوا وهم جائعين»، يجب أن يبدأ امتناعهم عن طريق التخفيض التدريجي لاستهلاكهم اليومي، وليس الامتناع المفاجيء، «يجب أن يبدأ امتناعهم عن طريق التحول الى البيرة

ولقد كان ثلاثة منهم متشائمين، «ليس ثمة شيء من الممكن أن يقنع مدمن الخمر. «ليس ثمة نصيحة تعد مناسبة للجميع. فهناك اختلافات فردية كبيرة بين المدمنين». هل نشدوا عون طبيب أو معالج مسلم من أبناء البلدة؟

لقد ذكر اثنان وعشرون من العينة المختارة أنهم لم يذهبوا الى مستشفى للعلاج النفسي أو لمعالجين تقليديين لمعاونتهم على الخروج من إدمانهم ومن بين التسعة الباقين، كان ثمة أربعة نشدوا عوناً من كلا الطرفين. ولقد توجه ثلاثة منهم الى المعالجين الوطنيين بعد أن فشلوا في تحقيق أي فائدة من العلاج النفسي في حين أن الرابع قد حقق الضبط النفسي النهائي عن طريق التوجه لكل من المعالجين الحديثين والتقليديين في نفس الوقت.

كان ذلك الشخص موظفاً حكومياً قد أدى استمراره في ادمان الشراب الى فقدانه لوظيفته. وهو الآن عامل ماهر. ولقد ذكر أنه بالرغم من أن المهدئات التي ذكرها له الطبيب كانت ذات فائدة، إلا أنه لا يزال يعتقد أن القيمة الحقيقية جاءت من بركات الشيخ التقي. فقد شرب «الحماية»، أي مياه غسيل حبر الآيات القرآنية المكتوبة على لوحة خشبية. ولقد جلس في هدوء أمام المعالج المسن المؤثر الذي كان يهمس بالدهاء له. ولقد ذكر أنه شعر بهدوء عميق بعد تلك الجلسات. وهو لا يزال يذهب الى شيخه من وقت لآخر.

ومن بين الثلاثة الآخرين، توجه اثنان الى المعالجين الوطنيين فقط من أجل ارضاء امهاتهم الملحاحات. ولقد تحسن واحد منهم كثيراً وحقق ضبط النفس لمدة أسابيع قليلة ولكنه انتكس ثانية. أما الثاني الذي ذهب لمرات قليلة فلم يذكر أي تحسن. أما الثالث الذي ذهب من نفسه بعد فشل العلاج الحديث فقد امتنع أيضا عن تناول الخمر عدة أسابيع قبل الانتكاس.

وبالنسبة للخمسة الباقين، فقد حصل واحد منهم على العون من طبيب نفسي وحقق ضبط النفس النهائي. أما الأربعة الباقين فقد ذهبوا الى معالجين وطنيين. ولقد فشل واحد منهم في الحصول على أي مساعدة، وامتنع اثنان منهم ولكنهما انتكسا فيما بعد وكان واحد منهما، وهو طبيب، قد حقق ضبط النفس التام بعد العلاج الديني التقليدي.

ومن الهام أن نلاحظ، أنه عكس الرأي الشائع، فإن الأشخاص الذين اختاروا طوعية عون المعالجين التقليديين لم يكونوا من الطبقة العاملة. فقد أظهرت عينتنا الصغيرة أنهم جيماً كانوا من ذوي الرواتب، فهم ناظر مدرسة وموظفون في الدولة، وطبيب، بل في الحقيقة طبيب متخصص.

والنتيجة الهامة لذلك الاستفتاء هي، أنه على الأقل في العاصمة، قد أصبح معظم مدمني الخمر مبتعدين عن الأشربة الكحولية خارج اطار المساعدة الصحية.

ونظراً لصغر العينة، فليس هناك مجال لإقامة المقارنات بين المعالجين الوطنيين والمحدثين، ولكنه قد يكون من الهام ألا نختم ذلك القسم من المقالة بدون أن نذكر باختصار قصة الطبيب المتخصص الذي امتنع عن الخمر

بعد العلاج الديني التقليدي.

وهو الآن في الثامنة والأربعين من عمره. ولقد داوم على الشراب بكثرة شديدة لمدة ٢٣ عاماً. وفي الفترة الأخيرة بدأت الخمر تسبب له مشكلة حقيقية في مهنته. وبصفته طبيب فمن المؤكد أنه قد جرب عقاقير مختلفة لتخفيف أعراضه بدون نجاح.

وذاث يوم في شهر أغسطس عام ١٩٧٣م اقترح عليه أخوه وهو مهندس معروف ولا يزال مريداً مخلصاً لشيخ صوفي مشهور، أن ينشد النصيح من الشيخ التقي، ولقد قبل ذلك في الحال وسافرا سويا الى الشيخ. وعندما سأله الشيخ، هل تريد الامتناع حقيقة يا ولدي؟ أجاب الطبيب «نعم يا مولانا» بالرغم من أنه قد أحضر معه سرا خمسة زجاجات من الخمر في حقائبه. ثم قرأ الشيخ «ومريضه» الفاتحة ثم أعطى الطبيب فيما بعد «الحماية» والبحر وطلب منه الحضور للصلاة اليومية.

ثم روى لي الطبيب «لقد توجهت الى غرفتي في الليل وأخرجت واحدة من الزجاجات من حقبي. ولقد ملأت كأسي ولكنني وجدت صعوبة شديدة في اكماله. لقد شعرت بالتوتر والقياس. وكان من المستحيل بالنسبة لي أن أكمل الكأس الثانية، الذي كان بمثابة الكأس الأخير من الخمر الذي صبيته لنفسي أو لأي شخص آخر. وبعد أيام قليلة أخذت مخزوني من الخمر وألقيت الزجاجات الثمينة في المراض.

وفي أواخر أغسطس ١٩٧٣ قممت بزيارة شخصية للشيخ من أجل جمع معلومات حول العلاج التقليدي ضمن لجنة متخصصة من منظمة الصحة العالمية كنت عضواً بها ولقد

قابلت ذلك الطبيب هناك. وأخبرني ببقية قصته. ومن معرفتي الشخصية بالطبيب والتحيز الغربي بمقتضى تدريسي كنت في شك عظيم بالنسبة لنجاح ذلك العلاج. لقد كان يعاني من ارتعاف واضح وكان يبدو عليه أنه يعاني من الجوع والأنيميا. قلت لنفسي حينئذ أنه بدأ العلاج فقط منذ وقت قصير ورغم ذلك يبدو في تلك الصورة، فما الذي سوف يحدث له عندما يارس الامتناع الحقيقي.

ولقد رأيته مرة أخرى عام ١٩٧٧م، كان يبدو شخصاً صحيحاً وراحاً ولقد تشرب كثيراً من التأثير الروحي للشيوخ. إن أربعة أعوام من الامتناع والعيش كمسلم وربع من الممكن حقيقة أن تغفل كرا لمدمن الخمر.

توصيات

إن جميع الوصايا الرئيسية التي أستطيع تذكرها بعد كتابة هذه المقالة أو تلك التي كانت في ذهني بالفعل قبل مباشرة تلك الدراسة قد ذكرها ٣١ شخصاً في عينتنا. هل من الممكن أن يكون الإسلام ذا فائدة لمدمني الخمر من المسلمين؟ إنني على ثقة أنه إذا تم شن حملة طويلة المدى تتجه وجهة اسلامية بواسطة الدولة والمهنيين وغيرهم من الأطراف المهتمة بالأمر في الدولة، فإن مشكلة إدمان الخمر والاعتماد عليه لن تكون بعد ذلك ذات أهمية خطيرة. ولكنني سوف أقصر على قليل من الوصايا التي تتبع بشكل منطقي من تلك الدراسة ومن كتاباتي السابقة حول الإسلام وإدمان الخمر.

١ - الحاجة الى وجود علاج نفسي -

اجتماعي يتجه وجهة اسلامية

من الواضح أن الاسلام كاسلوب للحياة

يلعب دوراً رئيسياً للغاية في التطور العاطفي، والاجتماعي والشخصي للإنسان المسلم، ومن ثم تصبح حقيقة مأساوية أن يستمر المعالجون النفسيون المسلمون في استخلاص نظرياتهم وممارستهم من فرويد، أو أدلر أو بافلوف أو سكنر. ولكنه من الممكن تكييف النواحي المفيدة لمثل تلك المفاهيم الغربية في العلاج وادماجها - في شكل جديد تماماً - مع العلاج الإسلامي. وإنني قد قدمت بالفعل مبادئ مثل ذلك العلاج في كتابي «الإسلام وإدمان الخمر» وفي مقالة قدمتها في المؤتمر السنوي لاتحاد العلماء المسلمين في الولايات المتحدة وكندا. وإنني سعيد الآن لأنني علمت أن ثلاثة من المسلمين الأمريكيين، وهم طبيب نفسي، ومالم نفسي، ومستشار قانوني قد اتخذوا خطوة أبعد في هذا المجال ويقومون بتطوير علاج نفسي إسلامي مكمل.

إن النقاش القاتل بأن المسلم الذي يصبح مدمناً للخمر يعد آثماً في نظر الإسلام ومن ثم كيف يستطيع الإسلام معاونته، في حين أنه يجعله يشعر بالذنب ليس بنقاش صحيح. لقد رأينا كيف استطاعت الغالبية العظمى من الأشخاص الذي كانوا سابقاً آثمين أن يحققوا الضبط النفسي من خلال نفس الأساليب الإسلامية.

وإنني أعتقد أن كثيراً ممن يطلق عليهم «المسلمون الآثمون» يكتفون في الحقيقة حافزاً إسلامياً قوياً ساكناً وكامناً للتغيير بالرغم من تصرفهم المصطنع، اللاإسلامي.

وفي هذا الصدد، فإن قصة أحد الأشخاص في هذه الدراسة تُعد مثلاً جيداً. انه الآن يعمل مديراً لإحدى الكليات. ولقد

حرف بنوبات عنف خلال فترات ثماته .
ولقد كان أيضاً تابعاً مخلصاً لماركس وعندما
كان يشرب — الى حد الثمالة دائماً — كان
يلقي المحاضرات حول فلسفته ويهاجم العقيدة
الإسلامية بصراحة . في إحدى فترات ثماته ،
صدمته سيارة نقل ثقيل وأدت الى كسر ساقه
بشكل خطير ، وسرعان ما فسر ذلك ، مثلما
يفعل جميع المسلمين ، أنه عقاب من الله
لسلوكه الآثم . وتحول عن تناول الكحول
« والإلحاد المفترض » الى التقوى والصلاة . وفي
الحقيقة فلإن الإسلام ذاته يهد الطريق لكل
تلك التحولات الضخامة . فإن بساطة الإيمان
بوحداية الله ، والتأثير القوي للوحي القرآني ،
والشخصية القوية للنبي محمد عليه الصلاة
والسلام ، والاعتقاد في ضرورة نقاء الإنسان
والسهولة العظيمة التي يمكن بها غفران أية
ذنوب بدون أي وسيط بين الإنسان وبين الله
عز وجل ، تعد جميعها بمثابة عوامل هامة تجعل
الناس يتحولون بسهولة من إدمان الخمر الى
التصوف . ونظراً لأن الشيخ الصوفي
والمعالجين التقليديين يستطيعون رؤية نقاء المسلم
من خلال أفعاله الظاهرية الآتمة ، فإنهم
يستطيعون اكتساب حب مثل هؤلاء المدمنين
وغيرهم بشكل واقعي . ومن الناحية
الأخرى ، فهناك كثيراً من الشيوخ التقليديين
الذين ينظرون الى المظهر الخارجي بصفة رئيسية
ومن ثم يخيفون مثل هؤلاء الناس بلمعتهم
لهم .

ولقد استطاع الكاتب « الطبيب صالح »
أن يصور تلك الطبيعة القابلة للتغيير لمدمن
الخمر المسلم بشكل جيد جداً في قصته « عرس
الزينة » (٨) . وهكذا ، فلإنني هنا أوصي
بتطوير علاج نفسي — اجتماعي جديد يأخذ

بجميع تلك العوامل في الاعتبار .

٢ — التعاون بين العلاج التقليدي والحديث :

والى أن يظهر ذلك العلاج الإسلامي
للوجود ، والى أن يتم تطويره ، فإن العلاج
النفسي الحديث يجب أن يستفيد مما يستطيع أن
يفعله المعالجون التقليديون . وأيضاً يجب أن
يتعلم مثل هؤلاء المعالجين متى يرسلون مدمن
الخمر الى المعينات من أجل معاونته على
تفادي الأضرار الخطيرة للمنع قبل أن يواصلوا
معه علاجهم الديني .

وانه حتى من المرغوب فيه بالنسبة لكل
عبادة أن يكون لديها معالج ديني على أساس
العمل جزءاً من الوقت . ان العالم المسلم
يتكون غالباً من مجتمعات يسود فيها نظام
سلطة الأب ، التي تتأثر كثيراً بصورة الأب
القوي المحترم الذي تسيطر عليه المخاوف
الأخلاقية . ومن ثم فإن حقيقة أن كثيراً من
الأطباء النفسيين هم في نفس الوقت من
شاربي الخمر ، تضعهم — وذلك أقل ما يمكننا
قوله — في موقف سيء بالنسبة لعلاج
المدمنين . على سبيل المثال ، فإن واحداً من
الأشخاص الذين أختبرتهم أنا شخصياً في هذه
العينة قد ضحك عندما سأته اذا ما كان قد
توجه الى طبيب نفسي لمعاونته على الخروج من
حالته المتأخرة لإدمان الخمر . وقد أخبرني أن
زوج أخته طبيب نفسي ولكنه لم يعمل على
مساعدته لأنه هو نفسه كان يعاني من الوحدة
وقد اعتاد أن يأتي كل ليلة للشرب معه . اذ
وضع المعالجين الوطنيين أفضل كثيراً في هذا
الصدد ويجب الإفادة منهم .

وقبل كل شيء ، فلإننا لاعتبارنا عاملين ا

بعد اتمام الشهر. وانه لمن المحزن حقيقة أ نرى أنه يتم التغاضي عن مثل تلك القرص المائلة في شهر رمضان ككل عام بواسطة المسلمين العاملين في مجال الصحة النفسية أ جميع أنحاء العالم الإسلامي. إننا نوصو بالاستفادة من شهر رمضان في العلاج الفردي وعلى المستوى الحكومي من أجل علاج وإعادة تعليم المدمنين والذين من الممكن أن يصبح مدمنين.

٤ - الإفادة من الحج والعمرة:

إن حوالي مليون من المسلمين يتوجهون كل عام الى الحج في مكة المكرمة ويعودون وة تطهروا من العوامل الدنيوية المفسدة. وك رأينا فلن بعض مدمني الخمر يعودون وة حققوا ضبط النفس. كما يتوجه كثيرون الى مكة من أجل العمرة. ويجب الإفادة من مثل تلك الرحلات من أجل العلاج والنع على المستوى الفردي والدولي.

٥ - الحاجة الى جماعات إسلامية:

انه مما يثير الدهشة أنه بالرغم من أ المسيحيين لا يعتبرون الشراب باعتدال بشا؛ إثم، فلن A . A . يقتضى التجربة المحضة أ أصرت على الامتناع وقد نجحت الى حد كب في جهودها المتجه وجهة دينية. ان تأ الجماعة في جعل الأشخاص يلجأون الى الشراب وفي جعل المتنمين يرتدون لا يحتاج الى أي نقاش أبعد من ذلك. اننا في حاجة الى جماعة إسلامية من المتنمين لمعاونة الناس على الامتناع عن الخمر والاستمرار في ذلك الامتناع. نحن في حاجة الى جماعات إسلامية للعن في ذلك.

الصحة العقلية الحديثة قد حققنا قليلا من النجاح في ذلك المجال، وخاصة بالنسبة لتطبيق العلاج النفسي. لذلك يجب أن تكون أكثر تواضعاً. وان تفسير الظواهر الروحية الأخرى التي لا تبدو قابلة لفهمنا بأنها ذات «أثر ضئيل» يعتبر تفسيراً غير علمي أو على الأقل، غير عادل. لقد حقق علم النفس بالفعل نتائج في التخاطر مثل الإدراك الخارج عن الحواس والحركة النفسية التي كانت تعتبر حتى وقت قريب بمثابة تدجيل تام. ومن الممكن أن يتم قبول الظواهر التي يستخدمها بعض معالجي الموهوبين في المستقبل.

ومع ذلك، اذا اعتبرنا الأمر من وجهة النظر العملية فقط، فلننا يجب أن نتعاون مع العلاج التقليدي. وحتى اذا كان ثمة أشخاص في العاصمة يتوجهون الى المعالين التقليديين أكثر من الأطباء النفسيين، فلن العلاج التقليدي بالتأكيد سوف يكون له صب السبق بين الطبقات الريفية.

٣ - الإفادة من شهر رمضان:

إنني أتساءل اذا حدث في مكان ما في أوروبا، فلنقل انجلترا، ووافق جميع مدمني الخمر طوعية أن يمتنعوا عن الشراب قماً لمدة شهر كامل. وأن يخفض الذين لا يستطيعون الامتناع قماً استهلاكهم الى الحد الأدنى خلال الليل. ما الذي سوف يفعله العلماء والأطباء النفسيون؟ إنني على ثقة أننا سوف نمر بدراسات في مجلة علم النفس البريطانية وغيرها من المجلات بالنسبة لما يمكن أن يفعله العاملون في الصحة النفسية وغيرهم من العلماء أو بالنسبة لما فعلوه من أجل أن يحطوا هؤلاء المدمنين يستمرون في ضبط النفس الذي حققوه

٦ - الثقافة الإسلامية وتدريب الصغار:

نظراً لأن الإسلام يمكنه أيضاً أن يقوم بالكثير بالنسبة للمنع، فإنه من الهام أن نحذر من الأخطار والآثام الخاصة بالاشربة المسكرة في أساليب التعليم الإسلامية للأطفال في جميع الأعمار. وإن تلك الأساليب التعليمية يجب ادماجها ضمن مواد أخرى مثل العلوم والاجتماعيات ويجب أن يتم تصويرها بأساليب سمعية بصرية جذابة.

وأبعد من ذلك، فإن التنظيمات الإسلامية المتطوعة من أجل الشباب من الممكن أن تكون غالية للغاية في مساعدتهم في بناء شخصية قوية وإيجاد البدائل الأخلاقية الصحية للخمر والمخدرات.

أما بالنسبة لمشكلة تقديم الكحول، مثل البيرة الوطنية الى الأطفال الصغار فإنه يجب على الدولة والمجتمع ككل، أن تتخذ اجراءات لنمها.

الموايش

(١) جيمس ر. ميلان/ المفهوم الشامل الناشئ عن إدمان الخمر. واشنطن: زملاء مركز ادمان المسكرات، ١٩٧٤م.

(٢) نفس المرجع السابق. انظر أيضاً مالك بدري/ الاسلام وادمان الخمر، ص ٢٦ - ٢٧.

(٣) مالك بدري / مشاكل الاختبارات النفسية في الدول النامية، مقالة لم يتم نشرها تم تقديمها الى منظمة الصحة العالمية، لجنة الخبراء في مشكل الصحة النفسية بالدول النامية، جنيف، ١٩٧٣م.

(٤) ميلان/ نفس المرجع المشار إليه.

(٥) ميلان/ نفس المرجع المشار إليه.

(٦) مالك بدري/ المرجع المشار إليه.

(٧) مالك بدري/ علماء النفس المسلمون في جبر الضب. المسلم المعاصر. ص ٤: ١٥. رجب ١٣٩٨هـ - يوليو ١٩٧٨م. ص ١٠٥ - ١٢٤، ص ٤: ١٦ شوال ١٣٩٨هـ - أكتوبر ١٩٧٨م. ص ٩٧ - ١١٣.

(٨) الطيب الصالح/ عرس الزين. سلسلة الكتاب الافريقيين، ١٩٦٩م.

المراجع

١ - مالك بدري/ الإسلام وادمان الكحول، منشورات الاميركان تروست، ١٩٧٦م.

٢ - مالك بدري/ علماء النفس في جبر الضب. المسلم المعاصر. ص ٤: ١٥. رجب ١٣٩٨هـ - يوليو ١٩٧٨م. ص ١٠٥ - ١٢٤، ص ٤: ١٦. شوال ١٣٩٨هـ - أكتوبر ١٩٧٨م. ص ٩٧ - ١١٣.

٣ - مالك بدري/ مشاكل الاختبار النفسي في الدول النامية. - مقالة لم يتم نشرها تم تقديمها الى اللجنة المتخصصة في منظمة الصحة العالمية حول مشاكل الصحة العقلية في الدول النامية، جنيف، ١٩٧٤م.

٤ - ج - ميلان/ المفهوم الشامل الناشئ عن إدمان الخمر. - واشنطن مركز اتحاد الكحول، ١٩٧٦م.

٥ - الطيب صالح/ عرس الزين. - سلسلة الكتاب الافريقيين، ١٩٦٩م.

الآراء النفسية عند مسكويه

د . محمد عبد الظاهر الطيب
كلية التربية - جامعة طنطا

«ان علم النفس كان له شرف على سائر
العلوم، لأن الانسان يجب ان يبدأ بتعرف نفسه
قبل أن يعرف أي شيء آخر»
(مسكويه - رسالة في جوهر النفس)

مقدمة

أما عن كنيته فهي أبو علي، ولعل اختيار
هذه الكنية يتفق وما لمسكويه من التشجيع لعل
بن أبي طالب كرم الله وجهه (العالمي،
١٩٣٨، ص ١٠، ص ١٤٤). وعاش مسكويه
في أصفهان ومات بها في صفر ٤٢١ هـ (١٦
فبراير ١٠٣٠ م) (الزركلي، ١٩٥٤، ص ٢٠٤ -
٢٠٥).

ويقول ابن الخطيب في مقدمة «تهذيب
الأخلاق» لقد قرأت - فيما قرأت - أبوابا
من هذا الكتاب برمتها في أحياء علوم الدين
للامام الغزالي، فظننت - باديء ذي بدء -
أن ابن مسكويه توفي في عام ٤٢١ هـ في حين
أن الغزالي قد توفي في عام ٥٠٥ هـ فيكون ابن
مسكويه أسبق من الغزالي، وبذلك يكون
الغزالي هو الناقل عن ابن مسكويه، وكفاه
ذلك فخرا، وعمده (ابن الخطيب في مقدمة
تهذيب الأخلاق).

مسكويه هو أحمد بن محمد بن يعقوب:
و«مسكويه» هو لقبه (عبد العزيز عزت،
١٩٤٦، ص ٨١). ولقد لُقّب بالمعلم الثالث،
حيث لقب الفارابي بالمعلم الثاني، لأنه خليفة
المعلم الأول أرسطو (ابن خلدون، ١٣٢٩ هـ،
ص ٥٣٧). ومسكويه هو المفكر الاسلامي
الأول في الميدان العملي للأخلاق. وأغلب
الظن أن مسكويه ولد عام ٣٢٥ هـ (عبد العزيز
عزت، ١٩٤٦، ص ٧٩).

وقد ولد في مدينة «الري» وهي مدينة
فارسية مشهورة ظهر فيها كثير من المفكرين
مثل محمد بن زكريا الرازي (توفي ٣٢٠ هـ)
والفخر الرازي (توفي ٦٠٦ هـ) وهي مدينة
طهران اليوم (بارتولد Bartold، ١٩٤٢،
ص ٧٣).

النفس عند مسكويه

يتكون الانسان عند مسكويه من نفس وجسم، والنفس عنده ليست جسما، ولا جزءاً من جسم، ولا حالا من أحوال الجسم، ولكنها شيء آخر، مفارق للجسم بجوهره، وأحكامه، وخواصه (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٤) والدليل على ذلك «أن كل جسم له صورة ما، فإنه ليس له صورة أخرى من جنس صورته، الا بعد مفارقتها الصورة الاولى مفارقة تامة... فالشمع اذا قبل صورة نقش في الخاتم، لم يقبل غيره من النقوش الا بعد أن يزول عنه رسم النقش الأول... ونحن نجد أنفسنا تقبل صور الأشياء كلها، على اختلافها من المحسوسات، والمعقولات، على التمام والكمال، من غير مفارقة للأولى، ولا زوال رسم، بل يبقى الرسم الأول تاما، كاملا، وتقبل الرسم الثاني أيضا تاما كاملا. ثم لا تزال تقبل صورة بعد صورته، ابدا دائما من غير أن تضعف، أو تقصر، في وقت من الأوقات عن قبول ما يرد، ويطرأ عليها من الصور (مرجع سابق، ص ٧-٨).

والدليل أيضا على أن النفس مغايرة للجسم «أنها تتصور الشيء وضده، كالبياض والسواد، والروائح والطعوم، وتزداد بتحصيلها للمعلومات العقلية قوة على قبول غيرها. وقوة الجسم لا تعرف العلوم الا من الحواس، ولا تميل الا الى المحسوسات، ولكن النفس كلما تحللت من الحواس، ازدادت كمالا. وانصراف النفس عن الامور واللذات الجسمانية يدلنا دلالة واضحة على أنها من جوهر أعلى وأكرم جدا من الجسم» (طهارة النفس، ص ٢-٣) «وأيضا فإن الحواس تدرك المحسوسات فقط،

ولكن النفس تدرك أسباب الاتفاق والاختلاف التي من المحسوسات. وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم» (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٨).

«والنفس بطبيعتها، توافقه الى المعرفة، وتكذب الحواس، فتميز منها الصادق والكاذب» (مسكويه، طهارة النفس، ص ٣).

أي أن الانسان عبارة عن نفس وبدن «والنفس تحرك البدن، والانسان انسان بنفسه وبدنه معاً، والجسم والنفس متصلان ومتعاونان، وكثيرا ما يظهر أثر أحدهما في الآخر، فإن الاحوال النفسية تغير مزاج البدن ومزاج البدن أيضا يغير أحوال النفس. (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص ٢٣٢).

قوى النفس الانسانية :

يرى مسكويه أن الناظر في أمر هذه النفس وقراها يتبين له أنها تنقسم الى ثلاثة :

١ - القوى التي بها يكون الفكر والتمييز، والنظر في حقائق الامور. وقد أطلق عليها مسكويه القوة العاقلة وأوضح أن فضيلتها الحكمة.

٢ - القوة التي بها يكون الغضب، والاقدام على الأهوال، والشوق الى التسلط والترفع، وضروب الكرامات. وقد أطلق عليها مسكويه القوة الغضبية أو السبعية وأوضح أن فضيلتها الشجاعة.

٣ - القوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء، والشوق الى الملاذ التي في المآكل

والمشارب والمناكح وضروب اللذات الحسية. وقد أطلق عليها مسكويه القوة الشهوانية أو البهيمية وأوضح أن فضيلتها العفة. (مسكويه، طهارة النفس ورقة ٣٦).

والإنسان صار إنسانا بأفضل هذه النفوس أي العاقلة (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٤٧). وأوضح مسكويه أن النفس البهيمية معنا من أول النشوء ومع الولادة، ولذلك كانت قوتها أشد، ويظهر أثر النفس المميزة بقوة العقل من بعد قليلا قليلا إلى أن يقوى في وقت البلوغ. وإن طبيعة النفس البهيمية الانقياد للناطقة (العاقلة). «ولولا أن ذلك في جبلتها وطبيعتها وهو قبول التربية لكان تكليفا بخلاف ما في الطبع» (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص ١٤٩-١٥٠). ويقسم مسكويه هذه القوة من حيث قبول التربية (الأدب) أقساما ثلاثة:

١ — الكريمة الأدبية بالطبع وهي النفس الناطقة (العاقلة).

٢ — العادمة للأدب وهي مع ذلك غير قابلة له وهي النفس البهيمية.

٣ — التي عدت الأدب ولكنها تقبله، وتنقاد له، وهي النفس الغضبية التي وهبنا الله إياها لنستعين بها على تقويم البهيمية التي لا تقبل الأدب.

(مسكويه، ١٩٥١، ص ٥٣)

والنفس في الحقيقة واحدة وإن تعددت قواها ووظائفها وتسمياتها، فهي أسماء تقع على نفس واحدة، بحسب أفعالها المختلفة: فإن فعلت في الجسم الغذاء سميت نباتية وشهوانية، وإن فعلت الحس والحركة سميت

حيوانية غضبية، وإن فعلت التمييز والتفكير سميت ناطقة (مسكويه، طهارة النفس، ورقة ٣٥).

ويقسم مسكويه النفس العاقلة إلى:

١ — عقل نظري يسهل على الإنسان تحصيل العلوم والمعارف المختلفة.

٢ — عقل عملي يساعد الإنسان في تنظيم الأمور وترتيبها.

(مسكويه، ١٩٥٩، ص ٤٧-٤٨).

«وحسب دراسات النفس بهذا الوضع يقسم مسكويه الفضائل تقسيما أساسه إفلاطوني، لأنه يعتمد على تمييز قوى النفس الثلاثة، وليس على الانفعالات والأفعال كما نجده عند أرسطو، ولهذا كان عدد الفضائل الأساسية محدودا وهي الفضائل الأربعة الكبرى، نريد بذلك الحكمة والشجاعة والعفة والعدل. ولكن تسميت لأجزاء تقسيمه العام أرسططاليسية، فهو يسمي هذه الفضائل الأربعة، الفضائل الخلقية الإنسانية، ويضيف إليها — كما يفعل أرسطو — الفضائل النظرية التي تخص العقل في وظيفته التجريدية (عبد العزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٢٧٥).

الفروق الفردية عند مسكويه (مراتب الناس في قبول الآداب):

يقول مسكويه (١٩٥٩، ص ٣٤-٣٥) «أما مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سميناها خلقا، والمسارة إلى تعلمها، والحرص عليها، فإنها كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وخاصة في الأطفال، فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم، ولا يسترونها بروية، ولا فكر. كما يفعل الرجل التام —

الذي انتهى من نشته وكماله، الى حيث يعرف من نفسه ما يستتبع منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه.

وأنست تتأمل من أخلاق الصبيان، واستعدادهم لقبول الأدب، أو نفورهم عنه، أو ما يظهر في بعضهم من القحة، وفي بعضهم من الحياء. وكذلك ترى فيهم من الجود، والبخل، والرحمة، والقسوة، في قبول الأخلاق الفاضلة، وتعلم مع أنهم ليسوا على رتبة واحدة، وأن فيهم المواتي، والممتنع، والسهل السلس، والفظ العسر، والخير والشرير، والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب كثيرة لا تحصى».

وقد أوضح مسكويه أن هناك فروقا فردية بين المتعلمين من حيث قبلهم لمختلف العلوم والآداب:

١ - فبعض التلاميذ عندهم قدرة قوية وصادقة على التخيل، فهم يصلحون للعلوم التي تحتاج هذا التخيل.

٢ - وآخرون منهم يتميزون بالتفكير الصحيح، فتناسبهم الدروس التي تحتاج صحة التفكير.

٣ - وفريق ثالث من المتعلمين يتميزون بالتفكير الجيد، بالاضافة الى قدرتهم على الحفظ.

٤ - وفريق رابع منهم يجمع كل الصفات السابقة وهم قليلون (وقد يقصد بهم المباشرة).

٥ - والفريق الأخير الذي لا تتحقق فيه واحدة من الصفات السابقة، وهم لا يصلحون لتعلم العلوم (وقد يقصد بهم فئات التخلف العقلي). (مسكويه، الموامل والشوامل، ص ١٦٥-١٦٦).

هذا من ناحية الفروق بين الأفراد، أما الجماعات والأمم، فيرى أنها تتفق في تفكيرها الجماعي، ففضيلة الصدق في القول مثلا تتفق عليها كل الأمم. وكذلك الشجاعة والعدل.. الخ.

يقول مسكويه «المقصود أن تعلم أن عقول الأمم كلها تتوافر على طريقة واحدة، ولا تختلف باختلاف البقاع، ولا تتغير بتغير الأزمنة، ولا يسردها راد على الدهور والأحقاب» (مسكويه، ١٩٥٢، ص ٥٩).

النمو النفسي للطفل:

يرى مسكويه أن «نفس الطفل» هي حلقة بين نفس الحيوان ونفس الانسان العاقل، أي عندها ينتهي أفق الحيوان وبيتيديء أفق الانسان، وهي تسير في تطورها وفق ما يلي:

١ - هي في أولها ساذجة من غير نقش (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٨). وهي مستعدة للتربية، وصالحة للعناية ولا يجب أن تهمل (مسكويه، طهارة النفس، ورقة ٤٠).

٢ - تظهر فيها القوة البهيمية وقد ضمنها مسكويه ما يلي:

(أ) تظهر قوة الاحساس باللذة والألم.

(ب) تتولد فيها قوة تشقت من الاولى، ولكنها أكثر حدة، هي قوة الشهوات.

(ج) تبزغ في أفق نفس الطفل، قوة تدفعه الى تحقيق ما في نفسه، وأن يلتبس مختلف الوسائل والسبل لفعل ذلك وهي قوة الشوق.

(د) تتدرج نفسه في نمو ملكاتها الى قوة التمثيل التي تساعده على أن يرسم لنفسه صورا معينة، هي بمثابة مثالات يتشوق اليها

(مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٧-٥٨).

٣ - بعد هذه القوة العامة البهيمية التي تهتم بالغذاء، وبكل ما يساعد الانسان في حياته الدنيوية، تظهر في نفس الصبي القوة السبعية ويسمىها مسكويه قوة الغضب، يدفع الطفل بها عن نفسه ما يؤذي، مرة بنفسه اذا استطاع، وأخرى بوالديه بالبكاء ان عجز. (مسكويه، طهارة النفس ورقة ٣٩ والتهديب ص ٥٨).

٤ - ثم تظهر فيه قوة أرقى مما تقدم، هي قوة التمييز، وهي القوة التي تميزه عن غيره من سائر الموجودات باعتباره انسانا، وهي قوة العقل، وأول مظهر لها عند الطفل هو الحياء (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٨). ويعرف مسكويه الحياء بأنه «الخوف من ظهور شيء قبيح من الطفل، وهو الاحساس بالجميل والقبيح وإيثار الاول على الثاني، ويرى أن هذه القوى، تتسلسل، وسابقتها ضروري للاحقتها، وكلها لازمة ليصل الطفل الى حياة الفضيلة (عبدالعزیز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٤٢).

وحياة الفضيلة عند الطفل لها شرطان:

شرط نفسي وشرط اجتماعي، أما الاول فيتلخص في الانطباع على الخير بالسليقة، بظهور الحياء والاطراق الى الأرض (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٨). أما من كان وقاحا بطبعه كان مثله كالتنزيير الوحشي لا يطمع في رياسته، لأن نفسه العاقلة تصير خادمة لنفسه البهيمية، ولنفسه الغضبية (المرجع السابق، ص ٦٧).

أما الشرط الاجتماعي فيتلخص في ابعاد

الصبي عن رفاق السوء، ومخالطة الفاسدين بطبعهم، لأن المخالطة تفسد بالمقارنة والمخالطة (المرجع السابق، ص ٥٩). هذا من جهة ومن جهة أخرى مصاحبتهم للأخيار وأهل الحكمة، فإن المثل الصالح، والفعل الصالح مع الأخيار، يقوي النفس، ويشجعها على الفضائل (مسكويه، ١٩٥٢، ص ٢٨٦). وأيضا ابعاد الأطفال من حين الى حين عن محيط الأسرة، أي المحيط الذي يجدون فيه عادة كثيرا من العطف والتنعم الى محيط آخر، يشعرون فيه بشيء من الجفاء والخشونة، وعدم التواكل والاعتماد على الأهل (عبدالعزیز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٤٢).

الذاكرة والتحصيل:

يقول مسكويه «أما العلوم والمعارف، فالانسان يحصلها في شبيه بالخزانة له، يرجع اليه متى شاء، ويستخرج منه ما أراد: أعني القوة الذاكرة التي تستودع الأمور التي تستفاد من خارج، أعني من العلماء والكتب، أو التي تستفاد بالفكر والروية من داخل» (مسكويه وأبو حيان التوحيدى، ١٩٥١، ص ١٧٣).

ومعنى ذلك أن مسكويه قسم التحصيل الى قسمين:

١ - تحصيل للعلوم من الخارج وهو في ذلك يستخدم الحواس ويخزن هذه العلوم في الذاكرة، وهذا ما يوضحه مسكويه في موضع آخر بقوله «فما يأتيها (النفس) من الحسن فإنها تخزنه في شبيه بالخزانة لها أعني موضع الذكر» (المرجع السابق، ص ١١١).

٢ - تحصيل للعلوم من الداخل باسترجاعها

من العقل، وتكرار تصوره لها، حتى تنطج في ذهنه، ولذا فإن العلم في نظر مسكويه يحتاج الى كثرة التدريس لأنه في أول الأمر يحصل منه الشيء الذي يسمى «حالا»، ثم بعد ذلك بالتكرار يصير «ملكة» ثابت (المرجع السابق، ص ١١١).

علم النفس العلاجي عند مسكويه:

قسم مسكويه في كتابه «التهذيب» علم النفس العلاجي الى قسمين: قسم يعني حفظ صحة النفس، وإبقائها سليمة، بعيدة عن الأسقام، فمهمته النع، وينظر الى المستقبل. والآخر يعني خلاصها، بشفاء ما قد يتأبها من الأمراض حتى تعود الى صحتها، وتستقيم حياتها بعد أن ساءت وفسدت، ومهمة هذا القسم الانقاذ، وينظر الى الماضي، وهو يسمى القسم الاول «تهذيب الاخلاق» ويسمى القسم الثاني «تطهير الاعراق» (مسكويه، ١٩٥٩، ص ص ٢٠٤-٢٠٥) وهو لا يضع علاجه النفسي لكل الناس، لأن نفوسهم تختلف، ويرى أن طبائهم تنحصر في ثلاثة أنواع (وهو يتأثر في هذا بجالينوس). فهناك قوم خيرون بطبيعتهم، وهؤلاء قليلون. ومن الناس من طبع على الشر، فهم لا يعرفون طريق الفضائل والخير، ومن الناس من هو وسط بين هؤلاء وأولئك، يميلون تارة الى الخير وتارة الى الشر، حسب الظروف والتأثيرات التي ينجفون لها. (المصدر السابق، ص ص ٣٨-٣٩)

والعلاج النفسي في نظر مسكويه لم يوضع لأصحاب الشر، فهؤلاء لا سبيل الى علاجهم، واصلاح نفوسهم، فلقد تأصل فيهم الشر، وهو

ملازم لهم دائما أبدا. وهو كذلك لم ينشأ للخيرين بطبيعتهم، فهم يأتون الخير دائما بحض سليقتهم، ولا سبيل الى فسادهم.

ولما كان المتوسطون يترددون بين الخير والشر، وكانت طبائعهم قلقة لا تلبث على حال معينة، وجب أن يوضع لهم علاج نفسي، يطبق في جزئه الاول (أي لحفظ الصحة النفسية) اذا مالوا نحو الخير، وفي جزئه الثاني (أي لشفاء أمراضهم النفسية) اذا انجهموا نحو الشر. (المرجع السابق ص ٢٠٥).

أما عن «تهذيب الأخلاق» وهو الجزء الأول من العلاج النفسي عند مسكويه فهو يتناول أمرين هامين:

أولاً: تهذيب الغايات التي يسعى اليها الانسان، وهي اللذات الجسمية، واللذات المادية، باحلال غايات أخرى، بموضوعاتها تتناسب وقدرة الانسان باعتباره كائناً عاقلاً، هي حب العلم والاقبال على الفضيلة.

ثانياً: تهذيب الملكات النفسية التي تساعد الانسان على مقاومة عناصر البهيمية، والترقي في مراتب السعادة. (المرجع السابق ص ٢٠٤).

ويرى مسكويه أن الانسان بقطرته يميل الى اللذات الجسمية، ولكنه يعتبر أن الاسراف فيها، مضر كل الضرر، ويؤدي الى الخلاعة والعبث والاضطراب، ولهذا وجب أن يكتفي بالقدر الضروري الصالح، الذي لا ينتج عنه السوء.

والسبب الأساسي في الاقبال على هذه اللذات هو معايشرة أهل السوء، ولهذا وجب البعد عن مخالطتهم وعدم القرب من مجالسهم.

ولهذا أيضا، وجب على من يريد حفظ صحته أن يركن الى غاية تحقق طبيعته الخاصة، أي طبيعة العقل والتفكير، وهي عبة العلم، لأن النفس متى تطلت وعدمت الفكر، والنفس وراء المعاني، تبلدت وتبلهت، وانقطعت عنها مادة كل خير. وإذا ألفت الكسل وتبرمت بالروية، واختارت العطلة، قرب هلاكها، لأن في عطلتها هذه، انسلخا عن صورتها الخاصة بها، ورجوعا منها الى رتبة البهائم، وهذا هو الانتكاس في الخلق. (المرجع السابق ص ٢٠٨).

وهذا بعكس من يقبل على العلم، فإن ذهنه يتفتح، ويستقيم نظره في أمور دنياه، ويمكنه أن يبلغ كماله وسعاده.

والإنسان قد لا يقبل على اللذات بالفعل، وإنما يأتيها في نفسه، بإثارة ذكرياتها اليه، وتحريك الذاكرة نحوها لتغمر النفس، فيسودها الاضطراب، لأن هذه الذكريات تتعلق عادة «بالقوة الغضبية»، و «القوة الشهوية» للنفس، وهي قوى ترتبط كل الارتباط بالجسم والمادة، ولا منفعة منها الا اذا سادها العقل، فتحريك هذه الذكريات، يجعل النفس تشتاق اليها، وإذا اشتاقت اليها اضطربت واختل توازن قواها، ويحل مسكويه من يفعل ذلك من يثر بهائم جامحة، ويهيج سباعا ضارية. (نفس المصدر، ص ٢١٦) ولهذا أوجب ألا نتذكر أعمال هاتين القوتين. بل يجب أن ينبعثا بالطبيعة، وحيث يجب أن يتدخل الفكر لحوصلتهما، مع تقدير ما يسمح به لهما في الأمور الضرورية، وعليه فاللذات الماضية، إثارتها تزجج النفس، ويجب على العاقل ألا يعيدها، وإنما يبحث عن سبيل إبعادها، وإذا

تطلبت الطبيعة أحيانا أن تثار، فليأخذ الإنسان منها بالقدر المعقول للضرورة الصالحة، لأن من استعمل النفس الناطقة في خدمة عبيدها، فقد عكس الوضع الطبيعي لقوى الإنسان، ووقع الظلم على نفسه، وكان جائرا على ذاته (المرجع السابق، ص ص ٢١٦-٢١٧).

وهناك من الناس من يضع لنفسه غاية تتعلق باللذات المادية واللذات الخارجية الاجتماعية، كالغناء، والثروة، والجاه، والزينة والمواكب (المرجع السابق ص ٢١١)، ولكن هذه غاية ثانوية، لأنها لا تدوم، وأثرها عارض زائل، وصاحبها كثير الخوف، قلق النفس، مجهد البدن.

ويذكر مسكويه، أن كثيرا من الملوك الذين يحوزون كل هذه النعم، لا يتمتعون بالسعادة الحقة، التي هي السعادة النفسية الداعلية، وإنما هم دأما في هم وغم. ولهذا ينصح مسكويه بأن يقنع الإنسان في الأمور الخارجية، وأن يكفي بالنعم النفسانية، التي هي في ذاتنا، فهي ترتقي بنا رويدا رويدا الى كمالنا الخاص والعام.

وأما عن «تطهير الأعراق» وهو الجزء الثاني من العلاج النفسي عند مسكويه: فإن مسكويه يفترض وجود أمراض نفسية، يصح أن تنتاب الإنسان، وأن هذه الأمراض لها أسباب نفسية، اذا عرفت أمكن أن تشفى النفس. ومسكويه في ذلك قد سبق ياسبرز Jaspers في تأكيده على صدور ما هو سيكولوجي عما هو سيكولوجي (ياسبرز Jaspers، ١٩٦٣). كما أنه سبق كل المعالجين النفسيين في تأكيدهم على أهمية الاستبصار بالنسبة للعملية العلاجية.

وأعراض النفس فيما يرى مسكويه هي
رذائلها، وهو يحددها بشمانية :

التهور - الجبن، الشرة - الحمود، السفه - البله،
الجور - المهانة.

وهي أطراف الفضائل الكبرى أي :

الشجاعة - العفة - الحكمة - العدل.

لأن مسكويه يعرف الفضيلة - كما نجد ذلك
عند أرسطو - بأنها وسط قويم بين حدين
متعارضين.

وأسباب الأمراض النفسية : عند مسكويه،
هي شهوات النفس الجائعة المختلفة، ويرى
مسكويه أن أهمها ثلاثة :

الغضب - الخوف - الحزن. (مسكويه،

١٩٥٩، ص ٢١).

أما عن الغضب فيعرفه مسكويه بأنه
حركة للنفس، يحدث بها غليان دم القلب،
شهوة للانتقام، فإذا كانت هذه الحركة
عنيفة، ثار الغضب وأضرمتها، فاحتد غليان دم
القلب، فامتلات الشرايين والدماغ دخانا
مظلمًا مضطربًا، يسوء منه حال العقل،
ويضعف فعله.

لذلك فإن الغضب يعمي الإنسان عن
الرشد، ويؤثره عن الموعظة، بل تصير الموعظة
في تلك الحال سببا للزيادة في الغضب، ومادة
للهب والتأجج. وليس يرجى له في تلك الحال
حيلة. (المرجع السابق، ص ٢٢٥).

ويرى مسكويه أن الغضب في مبدأ أمره
ليس واحدا في كل الناس، وإنما هو يختلف
حسب المزاج الخاص. فمن كان مزاجه عنيفا
حارًا. كان الغضب اليه أسرع، أما صاحب

المزاج الهادي فحالته على العكس، وهذا في
أول الغضب ومبدئه، ولكن الحال تكاد
تتقارب عند كل منهما، إذا اشتد واحتدم.
ويعتقد مسكويه أن النفس إذا استشاطت
غضبًا، فليس يرجى إخمادها، وتهديتها. ولهذا
كان علاج الغضب في مبدئه لا بعد قيامه.

والغضب في نظر مسكويه، بعيد عن أن
يسمى رجولة، لأنه ليس به أي سمة من
الشجاعة. والغضب ليس بدرجة واحدة عند
الرجال والنساء، وليس بدرجة واحدة بالنسبة
للسن والطبع، فمسكويه يرى أنه يعظم في
النساء عنه في الرجال، لحدة في شعورهن. وفي
الصبيان لأن صغر عمرهم يجعلهم أسرع وأميل
إلى الغضب من الرجال. والشيخ كذلك أكثر
غضبًا من الثبان. لضعف أعصابهم، وتبلي
أفكارهم وتعلقهم بتافه الأمور. والغضب أكثر
عند المرضى منه عند الأصحاء، ويكثر أيضا
عند أصحاب الشر، إذا تعذر عليهم الحصول
على ما يشتهون، فالخيل إذا فقد شيئا من
ماله، تسرع إلى الغضب على أصدقائه ومخاطبيه.
وتوجهت تهمته إلى أهل الشقة من خدمه
وأهل منزله.

والغضب في نظر مسكويه هو أعظم
الشهوات التي تنفص على الإنسان حياته
وتوجد الاضطرابات فيها، وتدفعه إلى الشرور
والاكتئاب. ولهذا يجب أن يقاومه بمقاومة
عوامله، وهي في نظر مسكويه :

«العجب، والافتخار، والمراء، واللجاج،
والمزاج، والته، والاستهزاء، والغدر، والضميم،
وطلب الأمور التي فيها عزة وتنافس فيها
الناس، ويطعاسدون عليها، وأخيرا شهوة
الانتقام».



فإذا أمكن للإنسان أن يعد عن نفسه هذه العوامل، قل غضبه، وهذا باله، ولم يتعرض لتلك النتائج السيئة (المرجع السابق، ص ص ٢٢٦-٢٢٧).

ولذا وجب على الإنسان أن يتقهر غضبه بحلمه، ويتمكن من التمييز الصحيح، والنظر السليم، فيما يهاجمه من المكروه، حتى يحكم أساليب الانتقام بالقدر المعقول، فلا يصيبه منها أذى. فالحلم هنا هو الفضيلة المطلوبة، وهي في هذه الحالة صحة النفس.

وهناك بعد الغضب نوعان من شهوات النفس يدفعان إلى الرذيلة، ويسببان مرض النفس، ولكنهما أخف وطأة من الأول وهما الخوف والحزن.

أما عن الخوف فيعرفه مسكويه بقوله «إذا كان الغضب هو حركة للنفس عنيفة قوية، يحدث منها غليان دم القلب، شهوة للانتقام، فيصبح الجبن هو مسكون للنفس عما يجب أن تنحرك فيه، وبطلان شهوة الانتقام» (المرجع السابق ص ٢٣٨). ويرى مسكويه أن للخوف كما للغضب نتائج سيئة، تؤذي النفس، وتؤدي إلى أقبح النتائج في حياة الإنسان. منها مهانة النفس، وسوء العيش وطمع طبقات الأندال وغيرهم من الأهل والأولاد، وقلة الثبات والصبر في المواقف التي يجب فيها الثبات، وهو أيضا سبب الكسل، وعيبة الراحة، اللذين هما سبب كل رذيلة، ومن لواحقه الاستغناء، والرضى بكل رذيلة، والدخول تحت كل فضيحة في النفس والأهل والمال، وسماع كل قبيحة فاحشة من الشتم والقذف، واحتمال كل ظلم من معام، وقلة الألفة مما يأنف منه الناس.

ولهذا وجب أن يقوم الإنسان هذا الضعف النفساني، لأنه ليس بضعف متأصل في النفس، وإنما يمكن معالجته والوصول إلى صحة النفس المطلوبة.

وعلاج الخوف - في نظر مسكويه - على ثلاثة أنواع :

أولاً: مقاومة الكسل: بأن يوقظ الإنسان نفسه بإثارة نشاطه الخاص، لأن القوة الغضبية كامنة فيه بالفطرة، ولكن ينقصها المران، وعادة التحقق بالفعل. وهي بهذه الحال تشبه النار تحت الرماد، إذا انقشع عنها ظهرت حرارتها وبان لهيها. ويذكر مسكويه «أنه حكى عن بعض المتفلسفين أنه كان يعتمد مواطن الخوف، فيقف فيها، ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها، ويركب البحر عند اضطرابه وهيجانه ليعتد نفسه الثبات في المخاوف. ويحرك منها القوة التي تسكن عند الحاجة إلى حركتها، ويخرجها عن رذيلة الكسل ولواحقه» (المرجع السابق، ص ص ٢٣٩-٢٤٠).

وما يذكره مسكويه في ذلك هو نفس ما توصل إليه المحللون النفسيون في علاجهم للخوف من «تعمير المريض المريض للمواقف المرهوبة» (محمد عبدالظاهر الطيب، ١٩٧٧، ص ٦٢) وهو أيضا نفس ما توصل إليه المعالجون السلوكيون من علاج بالغمر Flooding في علاج المخاوف المرضية (فولبه Wolpe، ١٩٥٨).

ويرى مسكويه أنه بمثل هذه المحاولات تثار الشجاعة التي تمثل صحة النفس في هذه الحالة. وعن تأكيدها يجب على الإنسان المحافظة عليها دون أن يبالغ فيها بالذهاب إلى

الطرفين، التهور، أو الجبن.

ثانياً: ترك التشاؤم: واللجوء على عكس ذلك الى الظن الجميل والأمل القوي، لأن توقع المكروه، وظن السوء بالمستقبل والخوف من وقوعه عاجلاً أو آجلاً، من شأنه أن ينقص على الانسان حياته، خاصة وأن أمر المستقبل بيد القدر.

ثالثاً: يجب أن نتروى، ونتعاشى سوء الاختيار في الامر الممكنة، فننظر الى عواقبها، ولا تقدم عليها الا بعد تأنّ وتفكير، أما بالنسبة للأشياء الضرورية، فيجب على النفس أن تتحمل ضرورات طابع الأشياء وان كانت غير سارة.

و يمرض مسكويه لنوع معين من الخوف، هو خوف الموت، ويرى أنه الجهل بمعرفة الموت على حقيقة أمره.

والموت في نظر مسكويه شيء يدل على عدل الخالق في خلقه (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٢٥٠).

و يعطي مسكويه للخوف من الموت سبعة أسباب هي:

١ - الجهل بالموت على حقيقة أمره.

٢ - الجهل بمصير النفس.

٣ - الجهل ببقاء النفس.

٤ - الظن بأن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت اليه، وكانت سبب حلوله.

٥ - الاعتقاد بأن هناك عقوبة تحمل بالانسان بعد موته.

٦ - ان الانسان يكون متحيراً لا يدري على أي شيء مقدم بعد الموت.

٧ - ان الانسان يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات. (المرجع السابق، ص ٢٤٣).

وقد عالج مسكويه كل واحد من هذه الاسباب كما يلي:

١ - من جهل الموت ولم يدرك ما هو على حقيقته، فذلك أن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس لستعمال آلتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنًا. وأن النفس جوهر غير جسماني، وغير قابلة للفساد، وهي تخالف جوهر البدن بذاتها وخواصها وأفعالها وآثارها، فإذا فارقته بقيت البقاء الذي يخصها وخلصت من اضطراب المادة وسعدت السعادة التامة.

٢ - وأما الجهل بمصير النفس، فإن من يهاب الموت يعتقد أن جسمه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه، وفي هذا جهل ببقاء النفس، فهو لا يخاف الموت على الحقيقة، وإنما يجهل ما ينبغي أن يعلمه، فالجهل هو سبب الخوف. والموت شيء اعتياري، يجب ألا يخشاه الجاهل لأنهم أموات بالفعل، ويجب ألا يخشاه الحكماء لأنهم يتحكمون في مشاعرهم فلا يثير فيهم هذا الخوف.

٣ - أما الجهل ببقاء النفس، فإن النفس بانحلال الجسم بالموت، لا تنحل، ومن اعتقد هذا فهو جاهل يهاب الموت. والانسان الذي تمسق نفسه أن تلصق ببدنه وألا تفارقه، نجده دائماً في خوف من فراقها، ونجده في غاية الشقاء لأنه لا يريد لنفسه مستقرها الطبيعي، وهو الخلاص من البدن والارتقاء الى عالم الأرواح، وإنما يطلب المستحيل بدوامها عاقبة بالبدن.

٤ - أما الظن بأن للموت ألما عظيما غير ألم الامراض التي تمهد له فهذا وهم باطل، ويجب أن يعالج، لأن الألم يكون عادة للحى، والحى هو القابل أثر النفس، وأما الجسم الذي ليس فيه روح فإنه لا يألم ولا يحس، فإذا الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له، لأن البدن، انما كان يألم ويحس بأثر النفس فيه، فإذا صار جسما بلا روح فلا حس له ولا ألم.

٥ - أما خوف الموت لأجل العقاب الذي يوعده به، فينبغي أن يبين للخائف أنه ليس يخاف الموت، بل يخاف العقاب، والعقاب إما يكون على شيء..

باق بعد البدن، ومن اعترف بشيء باق بعد البدن، هو لا محالة معترف بذنوبه التي يستحق عليها العقاب، فهو إذن خائف من ذنوبه، لا من الموت. ومن خاف من ذنوبه وجب أن يحذرهما ويتجنبهما، وهي تصدر عن الرذائل وعليه فالخائف من الموت على هذه الطريقة، هو الجاهل ما ينبغي أن يخاف منه، وخائف مما لا أثر له، ولا خوف منه. وعلاج الجاهل هو العلم، لأن الحكمة تنقذنا من هذه الآلام والظنون الكاذبة التي هي نتائج الجهالات.

٦ - كذلك من تهيب الموت، فهو لا يعلم ماذا يكون مصيره بعد الموت. ولكن هذا خوف لا مبرر له، ومصدره الجهل بطائع الأشياء، وعلاجه هو العلم حتى يهتدي الانسان وتطمئن نفسه.

٧ - ومن الناس من يهاب الموت ويحزن لانه سيترك وراءه أبنائه وأهله، وسيحرم مما يملك من متاع الدنيا، ولكن مثل هذا الرجل، يجب

أن يعلم أنه يصجل الخوف والألم، فطبيعة هذه الأشياء زائلة، وأنه لا بد من مفارقتها يوما ما، وخوفه وألمه لا يجدي شيئا، ويفرض على نفسه الضم والكآبة، بدون مبرر معقول. (المرجع السابق ص ٢٤٦ - ٢٥٣).

وهكذا نجد مسكويه في علاجه لخوف الموت يستخدم الاقتناع العقلي والاستبصار بحقيقة الموقف المرهوب، وهو ما يستخدمه المعالجون النفسيون المحدثون على اختلاف اتجاهاتهم العلمية وفتياتهم العلاجية كجانب من جوانب العلاج النفسي، وإن كان اصحاب اتجاه العلاج العقلاني يعتبرونه الجانب الأساسي في العلاج النفسي (اليس ١٩٧٧).

وبعد علاج الخوف عامة، وعلاج خوف الموت خاصة، يتحدث مسكويه عن علاج الحزن لأن الحزن بعد الغضب والخوف، سبب قوي من اسباب امراض النفس.

ويعرف مسكويه الحزن بأنه ألم نفساني، وهو في نظره شيء عارض، وليس بحالة طبيعية متأصلة في النفس، وهو يتأثر في هذا «بالكندي» في كتابه «دفع الاحزان» فهو يراه دخيلا على الانسان ويفرض على نفسه فرضا، لأن الحزن على موت الاعزاء من الاقرباء والأصدقاء، ليس بواحد عند سائر الناس، وهم مع اختلاف درجات هذا الحزن يعمدون الى حائهم الاولى، ان عاجلا أو آجلا من السرور والاعتباط، وهذا الاستقرار يؤكد أن الحزن غير طبيعي، بل هو وقتي غير دائم.

وللحزن أسباب كثيرة، ولكنها اذا عرفت وأمكن حصرها، وجب علاجها، فهي ليست

مستحيلة مستحصية على الإصلاح. ومن هذه
الاسباب :

١ - فقدان الانسان محبوباته ومطلوباته،
والحزن على هذه الاشياء عيب في نظر
مسكويه ، لانها أشياء لا تثبت على قرار.

٢ - طمع الانسان في اقتناء الفانيات، بحيث
أنه اذا امتلك شيئا منها لا يكتفي ولا يقنع،
وانما يرجو المزيد، وهو في هذا السبيل يصادف
المشاعب والآلام. ولهذا وجب الأخذ منها
بمقدار الحاجة، فالقناعة بما يمتلك الانسان
فضيلة لازمة.

٣ - الحسد، ويعرفه مسكويه بأنه حالة نفسية
ينعدم فيها العقل، فيطمع الانسان فيما لا
مطمع فيه، لان الحسد يجب أن يستبد
بالخيرات من غير مشاركة الناس. والحسد في
نظر مسكويه، اقبح الأمراض النفسية، لان
صاحبه يحب الشر لأعدائه، ولأصحابه على
السواء، فالحسد يريد بحده وسوء قلبه حرمان
الناس من حق امتلاك الخيرات. (مسكويه
١٩٥٩، ٢٥٤ - ٢٥٧).

ويمكننا القول بأن العلاج النفسي الذي
يعرضه مسكويه يركز على العلم، فنحن نجده
يذم الجهل، ويحبذ العلم والحكمة اللذين
يغذيان القوة العاقلة، ومسكويه عندما يقول
القوة العاقلة، يقصد الارادة، ولهذا فهو يقول
«أما أفعاله (الانسان) وملكاته التي يختص
بها من حيث هو انسان، وبها تتم انسانيته
وفضائله فهي الامور الارادية، التي تتعلق بها
قوة الفكر والتمييز... والخيرات هي الأمور
التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الأمور
التي لها أوجد الانسان، ومن أجلها خلق،
والشروع هي الأمور التي تمرق من هذه

الخيرات بارادته وسعيه أو كسله واتصراة
(الرجع السابق، ص ١٣ - ١٤).

وعليه يتضح أن الانسان مسئول .
كمالته ومسئول عن نفسه، فهو اذا شاء ارادة
في درجات السعادة، حتى يبلغ السعد
القصى، وهو الذي يقرر كذلك انحطاطه
الى مصاف الحيوان، اذا قلب الوضع الطيب
وجعل قوة العقل تخضع لما دونها من القوا
الأخرى (عبد العزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٣٨
ومسئولية الانسان تكون أمام نفسه، لا أمام
مخلوق سواء، فهو الذي يشرع لنفسه، ويتحد
تبعات هذا التشريع حسنة كانت أم سيئة
وهذه المسئولية، تتعلق بحياته في هذه الدنية
فان أدرك مسئوليته وفق في الحياة، وبه
السعادة لانها متيسرة يمكن الوصول اليها، و
لم يدركها كان شقيا غير موفق في عا
الشهادة. (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٩٨).

المراجع :

- ١ - ابن خلدون (١٣٢٩هـ) المقدمة. مصر.
- ٢ - بارتولد (ترجمة) حمزة طاهر (١٩٤٢)
تاريخ الحضارة الاسلامية. مصر.
- ٣ - الزركلي (١٩٥٤). الاعلام. القاهرة
مطبعة كوستاتوماس وشركاه.
- ٤ - العاملي. (١٩٤٦). أعيان الشيعة
دمشق.
- ٥ - عبد العزيز عزت. (١٩٤٦) ابن مسكو
: فلسفته الاخلاقية ومصادرها. القاهرة: مكتبة
مصطفى البايي الحلبي.
- ٦ - محمد عبد الظاهر الطيب. (١٩٧٧)

٢٦٠٦٤ مكتبة جامعة القاهرة.

12 — Ellis, A. (1977). Reason and

Emotion in Psychotherapy. N.J.

the Citadel Press.

13 — Jaspers, K. (1963). General

Psychopathology. Translated by Hoenig

J. and Hamilton, M.W. Manchester:

Manchester university press.

14. Margoliouth, D., S. (1921) The

Eclipse of the abbaside Caliph

hate, Oxford, Vol 7. index

15. Wolpe, J. 1958 Psychotherapy by

Reciprocal inhibition. Stanford :

Stanford university press.

العصاب القهري وتشخيصه باستخدام اختبار
فهم الموضوع . طعنا : مكتبة سماح .

٧ — مسكويه وأبو حيان التوحيدي . (١٩٥١)

الحوامل والشوامل . القاهرة . مطبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر .

٨ — مسكويه (محقق) . عبدالرحمن يدوي .

(١٩٥٢) . الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) .

القاهرة : مكتبة النهضة المصرية .

٩ — مسكويه . (١٩٥٩) تهذيب الاخلاق

وتطهير الاعراق . القاهرة : مطبعة صبيح .

١٠ — مسكويه (بدون تاريخ) طهارة النفس .

مخطوط مصور رقم ٤١٧ . حكمة وفلسفة .

القاهرة : دار الكتب المصرية .

١١ — مسكويه (بدون تاريخ) رسالة في جوهر

النفس . مخطوط مصور ضمن مجموعة رقم

[illegible]

القيادة الادارية

اتجاه اسلامي

د. حامد رمضان بدر

المدرس بقسم ادارة الاعمال بكلية التجارة والاقتصاد والعلوم
والسياسة، جامعة الكويت

مقدمة

يسهم هذا البحث في إثارة هذه القضية حتى يقوم العلماء والباحثون المسلمون بتوجيه بعض الجهد نحو دراسة دور الفكر الاسلامي في صياغة العلوم، وخاصة العلوم الانسانية مثل علم الاجتماع، علم النفس، علم الاقتصاد، علم دراسة الانسان، علم الادارة ... الخ. وذلك بدلاً من تمسك البعض بقصد أو بدون قصد بضرورة الاقتصار على دراسة الفكر الغربي فقط في هذه المجالات. والباحث الموضوعي ينبغي على الأقل أن يدرس الاثنين، — الفكر الاسلامي والفكر الغربي — ويأخذ من الأخير مالا يتعارض مع الفكر الاسلامي بل وما ينميه ويظهره بدلاً من هذا الاعتماد على الفكر الغربي وحده.

وفي ظل هذا الاتجاه، سوف يستعرض البحث:

- ١ . مفهوم القيادة في الاتجاه الاسلامي.
- ١ . أهداف القيادة في المفهوم الاسلامي.
- ٣ . أهمية القيادة الادارية في الاسلام.

لقد كثرت الأبحاث والكتابات عن القيادة الادارية، ولكن معظم هذه الكتابات يغلب عليها نتاج الفكر الاداري الأمريكي أو الأوروبي بالدرجة الأولى. وإن كان هناك قليل من الكتابات التي أخذت الاتجاه الاسلامي في القيادة الادارية ولكن هذه الكتابات تحتاج الى المزيد من البحث والدراسة والتطوير. ولعل هذا البحث يسهم في هذا التطوير ويسهم أيضاً في صياغة العلوم صياغة اسلامية حتى تنسجم مع ديننا وقيمنا وحضارتنا. كما أن الفكر الاسلامي في القيادة — كما سيتضح من هذا البحث — قد قدم أفكاراً لم يتوصل اليها الفكر الاداري الغربي الا في منتصف القرن العشرين، وهناك أيضاً بعض الأفكار الاسلامية في القيادة لم يتوصل اليها الفكر الاداري الغربي حتى الآن. وربما

٤ . صفات القائد الاداري في المفهوم

الاسلامي.

٥ . أنواع القيادة ونوع القيادة في المنهج

الاسلامي.

٦ . مستلزمات ايجاد الاسلوب القيادي

الاسلامي.

والباحث عند استعراضه لهذه النقاط من وجهة نظر المفهوم الاسلامي، سوف يقارنها بالفكر الأمريكي والأوربي عن القيادة، وبذلك يظهر لنا كيف يختلف المفهوم الاسلامي للقيادة عن المفهوم الأمريكي الأوربي لها، وكذلك كيف يلتقي مع بعض هذه المفاهيم، وماهي الخصائص المميزة للقيادة في المفهوم الاسلامي.

مفهوم القيادة في الاتجاه الاسلامي:

هناك عدة تعريفات للقيادة الادارية، فمضى البعض أن القيادة هي النشاط الايجابي الذي يباشره شخص معين في مجال الاشراف الاداري على الآخرين لتحقيق هدف معين بوسيلة التأثير أو الاستمالة أو باستعمال السلطة الرسمية بالقدر المناسب وعند الضرورة. ويرى البعض الآخر أن القيادة هي عملية التأثير على جماعة، في موقف معين وزمن وظروف معينة لدفع الأفراد على أداء سلوك معين يحقق أهداف المجموعة وأهداف التنظيم (١). ويرى فريق ثالث أن القيادة هي عبارة عن مقدرة فرد في التأثير على الآخرين من أجل القيام بتنفيذ أهداف محددة (٢). ومن الملاحظ أن عناصر هذه التعريفات هي عبارة عن:

١ . وجود أهداف

٢ . وجود مجموعة من الأفراد

٣ . وجود فرد (قائد) عنده المقدرة على التأثير

على هؤلاء الأفراد ليحرك سلوكهم لتحقيق الأهداف المحددة. وهذه العناصر لم تضع اطاراً معيناً لهذه الأهداف، كما أنها لم تحدد جوهرها معيناً لمجموعة الأفراد التي يقودها القائد، كما أنها لم تحدد صفات معينة يجب أن تتوافر في ذلك القائد، وفي ذلك تختلف تلك المفاهيم عن المفهوم الاسلامي للقيادة.

فأهداف المجموعة يجب أن تكون في اطار النظام الاسلامي العام ويجب أن لا تتناقض مع العقيدة والشريعة الاسلامية. فوجود قائد يحقق نجاح في مجال تجارة محرمة أو حرب غير اسلامية، أو يحقق بواسطة مجموعته أهدافاً تتناقض مع النظام الاسلامي وعقيدته وشريعته، لا يمكن القول بأن هذه القيادة قيادة ناجحة بالمفهوم الاسلامي. كما أن القائد قد يحقق أهدافاً معينة ولكن بأسلوب غير اسلامي مثل أسلوب القهر أو الغش أو الخداع ... الخ. كما أن تحقيق الأهداف التي تحدد في ظل النظام الاسلامي وعقيدة الاسلام وشريعته، لا يمكن أن تتحقق التحقق السليم الا بواسطة أفراد يفهمون طبيعة العمل الجماعي الاسلامي. من أجل ذلك يرى الباحث أن المفهوم الاسلامي للقيادة هو: مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات اسلامية معينة في التأثير على سلوك أفراد معينين بأسلوب اسلامي، من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشريعة الاسلامية.

من ذلك التعريف يمكن القول أن العناصر الأساسية للقيادة في المفهوم الاسلامي هي:

١ . فرد يتمتع بصفات قيادة اسلامية يقود

مجموعة من الأفراد.

٢ . مجموعة من الأفراد يفهمون المنهج الاسلامي

للحياة أو على الأقل عندهم الاستعداد للانصياع أو المسامحة في تطبيق المفاهيم الإسلامية للقيادة.

٣. ان ذلك الفرد يؤثر على سلوك هؤلاء الأفراد بالأسلوب الإسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل النظام الإسلامي وبهم أفراد المجموعة تحقيقها.

أهداف القيادة في المفهوم الإسلامي:

يمكن أن تكون تلك الأهداف أي أهداف حسب الغرض من وجود المنظمة ما دامت هذه الأهداف لا تتعارض مع العقيدة والتشريع الإسلامي. وبالتالي تختلف هذه الأهداف من منظمة الى أخرى. ذلك على مستوى الوحدات التنظيمية في المجتمع، وهذه الأهداف التنظيمية الفرعية ينبغي أن تساعد على تحقيق الأهداف الكلية للمجتمع. ومع أن الهدف الأساسي من البحث هو التركيز على القيادات الإدارية على مستوى المنظمات، فإنه يمكن القول أيضاً ان أهداف القيادة على المستوى العام للدولة أو القيادة العليا لأي مجتمع مسلم ينبغي أن تكون تحقيق ما جاء في القرآن والسنة في جميع مجالات المجتمع من اقتصادية، سياسية، دولية، اجتماعية، تعليمية ... الخ. لأن القائد المسلم ليس له الحق في أن يضع أهدافاً تتعارض مع الأهداف العامة للمجتمع المسلم كما جاءت في القرآن والسنة، وان كان يمكنه عن طريق استشارة أهل الحل والعقد أن يضيف أهدافاً معينة حسب مقتضيات الزمان والمكان وحسب ظروف المجتمع الذي يقود أفراداه. والدليل على ذلك قول الحق تبارك وتعالى:

«وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع

أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك من بعض ما أنزل الله اليك فإن تولوا فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وان كثيراً من الناس لفاسقون». (المائدة - ٤٩).

ويقول أيضاً:

«إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً». (النساء - ١٠٥).

فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ليس له الحق الا في الحكم بما أنزل الله، فما بالنا نحن البشر نعطي أنفسنا أحياناً بعض الحق في وضع أهداف تتناقض مع ما أنزل الحق تبارك وتعالى. وموقف أبي بكر رضي الله عنه معروف عندما تولى الخلافة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال:

«انما انا متبع ولست مبتدع، فان أحسنت فأعينوني وان زغمت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله .. فان عصيت .. فلا طاعة لي عليكم».

ومن استقراء التاريخ الإسلامي، يمكن القول ان معظم القيادات الناجحة التي حققت حياة طيبة لشعبها كانت بالدرجة الأولى تعمل على تحقيق أهداف مستخلصة من القرآن والسنة أو على الأقل لا تتناقض معها، بل كانت دائماً في ظلها.

أهمية القيادة الادارية في الاسلام:

القيادة نظام مهم في المجتمع الإسلامي، ومعظم الانجازات الخلافة والعظيمة التي تمت على مر التاريخ الإسلامي تمت من خلال قيادة مسلمة لأفراد عندهم عقيدة. كما أن القيادة الزامية مادام يوجد أكثر من فردين اجتمعوا

لتحقيق هدف معين. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«لا يحمل ثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أقروا عليهم أحدهم». كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم:

«إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم». (أبو داود)

وقال أيضاً:

«كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته». (متفق عليه).

صفات القائد الإداري في المفهوم الإسلامي:

يحتبر اتجاه تحديد صفات القائد الكفاء أحد اتجاهات دراسة القيادة، وغالباً ما سميت الدراسات التي أخذت هذا الاتجاه بـ «تسميات مثل نظريات الصفات للقيادة، أو نظرية الرجل العظيم في القيادة. وكان هدف الدراسات في هذا المجال هو تحديد صفات مشتركة للقادة الأكفاء أو الناجحين، وإذا ما حددت هذه الصفات المشتركة، ينبغي أن تعمل المنظمة على الحصول على أفراد يتمتعون بهذه الصفات لقيادة المنظمة للنجاح. وقد قام كل من رالف ستدجل، وادون سيزلي بدراسات في هذا المجال وتوصلوا إلى أن أهم صفات القائد الكفاء هي: ١. القدرة على الإشراف. ٢. الذكاء. ٣. المبادرة. ٤. الثقة في النفس. ٥. القدرة على اتخاذ قرارات. ٦. المستوى المرتفع للاجتياز. ٧. اتساع الاهتمامات والنضج الاجتماعي المرتفع (٣). وقد كثرت الأبحاث في هذا المجال، وحاول الباحثون وخاصة في أمريكا وأوروبا الوصول إلى صفات مشتركة للقادة الأكفاء، ولم ييسر إجماع

الباحثين على هذه الصفات المشتركة وإن كانوا قد اتفقوا على بعض الصفات مثل القدرة على الإشراف، الذكاء، المبادرة، القدرة على اتخاذ القرارات، وارتفاع درجات الانجاز. ولكن وجد أن بعض القادة الأكفاء قد تتوفر عندهم صفات أخرى، كما أن هناك بعض الأفراد العاديين غير القادة عندهم بعض أو معظم هذه الصفات. ونتيجة لذلك أخذت دراسات القيادة اتجاهات أخرى مثل الاتجاه السلوكي والاتجاه الشرطي في القيادة (٤).

ولكن المفهوم الإسلامي للقيادة يحدد صفات معينة للقائد المسلم الكفاء، وقد تم تحديد تلك الصفات من خلال القرآن الكريم ومن خلال السنة النبوية الشريفة وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن خلال تطبيقات خلفائه الراشدين من بعده. وهذه الصفات كان للإسلام السبق في تحديدها من أربعة عشر قرناً مضت. كما أنها صفات ليست وضعية ولكن محددة في القرآن والسنة، وثبت بالفعل أن القادة المسلمين الذين يتمتعون بهذه الصفات آخذين في الاعتبار ظروف الموقف الذي يتخذ فيه القرار غالباً ما كانوا قادة أكفاء وناجحين.

هذه الصفات - كما سيوضح لنا - تختلف في معظمها مع الصفات التي حددت بواسطة دراسات المفكرين في أمريكا أو أوروبا وإن كانت في الغالب لا تتعارض معها. وليس معنى توفر صفات معينة أن القائد في المفهوم الإسلامي لا يدرس الموقف ويتخذ السلوك المناسب للنجاح في هذا الموقف، ولكن هذه الصفات تعتبر حداً أدنى يجب توفرها في القائد، والقائد لديه المرونة أن يحدد سلوكه

(الحل - ١٢٥)

«واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين» (الشراء - ٢٦٥)

٢. الاستشارة في مرحلة اتخاذ القرارات.

حيث أن القائد المسلم ينبغي أن يستشير مرؤوسيه عند اتخاذ القرارات، فالقرار يؤخذ عن طريق المشاركة مع المرؤوسين وخاصة إذا كانت الظروف تسمح بالاستشارة وإذا لم يكن حل المشكلة أمراً معروفاً أو منصوحاً عليه في القرآن والسنة، حيث أنه في مثل هذه الحالة الأخيرة لا يكون هناك استشارة. فليس للقائد ولا لمرؤوسيه إلا تنفيذ ما جاء في القرآن والسنة، ولكن يمكن الاستشارة في طريقة التنفيذ ومكان وقت التنفيذ، وتنظيم عملية التنفيذ، ومتابعتها إذا كان ذلك لا يتعارض مع ما نص عليه القرآن والسنة، وحسب ظروف الحالة وظروف المرؤوسين. ولكن بمجرد اتخاذ القرار المبني على نص في القرآن أو السنة أو المبني على أساس المشاركة بين القائد ومرؤوسيه ينبغي على المرؤوسين أن يطبقوا تنفيذ ذلك القرار ولو كان هذا القرار لا يتفق مع رأي بعض المرؤوسين. وفي ذلك الشأن يقول الحق تبارك وتعالى:

«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً». (النساء - ٥٩).

ويقول تعالى:

«واشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين». (آل عمران - ١٥٩).

المناسب لتنفيذ مهامه ما دام ذلك السلوك لا يتعارض مع تلك الصفات ومع المفاهيم الإسلامية. ومن ذلك فالإسلام كان ولا يزال يهتم بضرورة تحديد صفات معينة للقادة يجب توافرها أو توافر معظمها حتى يتحقق نجاح القائد الإداري. ومن ملاحظة الباحث لبعض تطبيقات القيادة الإدارية اتضح بالفعل أن القادة - في المجتمعات الإسلامية - الذين تتوافر لديهم معظم أو كل هذه الصفات مع أخذهم ظروف الموقف في الاعتبار، غالباً كانوا قادة ناجحين. أما القادة الذين لم تتوافر فيهم معظم هذه الصفات، غالباً كانوا غير أكفاء، وذلك بالمفهوم العميق والمتسع للفعالية الإدارية. (٥) ويشار التساؤل عن ماهي صفات القائد في المفهوم الإسلامي. ويمكن القول أن هذه الصفات هي:

١ - الاعتدال والاستقامة.

فالقائد المسلم ينبغي أن لا يكون فظاً غليظ القلب، وهو في نفس الوقت غير متساهل أو غير فوضوي. ولكنه معتدل يقدر الظروف ويعرف طريق الإسلام ويقود مرؤوسيه بناء على ذلك.

يقول الحق تبارك وتعالى:

«فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين». (آل عمران - ١٥٩)

ومن الآيات التي تدل على الاعتدال والاستقامة:

«ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».

حيث قال:

«أيها الناس .. اني قد وليت عليكم ولست بخيركم .. ولكنه نزل القرآن وسن النبي صلى الله عليه وسلم. وعلمنا فعلنا واعلمنا، ان اكيس الكيس الهدى والتقى، وان أعجز العجز الفجور، وان أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وان أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق. اغا أنا متبع ولست بمبتدع، فان أحسنت فأعينوني، وان زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله .. فان عصيت فلا طاعة لي عليكم».

وكذلك كان موقف عمر رضي الله عنه، وعثمان وعلي، والقادة الذين كان منهمجهم القيادة في ظل الايمان. فعمر يقبل ويسره أن يقوم بالسيف من مروسيه اذا رأوا فيه اعوجاجاً. حيث قال: اذا رأيتم في اعوجاجاً فقوموني، فقال أحد الأعراب، لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا، واستكره ذلك الرد بعض أصحابه. فيقول لهم، اتركوه فلا خير فيكم اذا لم يقلعها، ولا خير في اذا لم أسمعها.

٤. ان لا يغش مروسيه.

حيث أن ذلك يفقد الشقة بين القائد ومروسيه، ويترتب على ذلك خلل في نظام الاتصالات، وضعف الدافع لتنفيذ توجيهات وتعليمات القائد، وغالباً ما يؤدي الغش الى انقسامات في الجماعة التي يقودها القائد الغاش لجماعته. ولقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن غش القائد لمروسيه فيقول:

«ما من عبد يسترعيه الله رعية من المسلمين، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة» (متفق عليه).

وفي ضرورة الطاعة اذا ما اتخذ القرار المبني على الاستشارة، أو اتخذ القرار بناء على توجيه القرآن والسنة النبوية. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبه» (البخاري).

والطاعة تكون للقائد الذي اجتمعت عليه كلمة المسلمين، أو القائد المستول، ولا يحق لشخص أتمر أن يدهي القيادة في نفس الشأن على نفس المجموعة، حيث ان ذلك يشتت الجماعة ويشق صفها. ويتناقض مع مبادئ وحدة الأمر ووحدة التوجيه. وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«من أتاكم وأمركم على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم، فاقبلوه».

٣. أن يكون القائد قدوة حسنة لمروسيه.

فسلوك القائد دائماً يلاحظ بواسطة مروسيه، فلا يحقل أن يسلك القائد سلوكاً معيناً ويطلب من مروسيه القيام بسلوك مخالف وخاصة اذا كان سلوكه غير منتج أو ذا نتائج سلبية. ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم كقائد أسوة حسنة لأصحابه:

«لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً». (الأحزاب - ٢١)

ولقد كان خليفة رسول الله الأول أبو بكر رضي الله عنه أسوة حسنة للمسلمين، حيث كان أول المسلمين التزاماً بصفات القيادة الإسلامية، والتزم في منهجه القيادي بتنفيذ ما جاء في القرآن والسنة وبلاستشارة في غير ذلك. وقد خطب في الناس يوم أن ولي الخلافة

وقال أيضاً:

«مامن أحد استرعاہ اللہ رعیۃ ظم یحطہا بالنصیحة الا لم یجد راتحة الجنة».

۵. أن يكون عادلاً ويعمل على تطبيق العدالة بين مرؤوسيه.

وتحقيق العدل بين المرؤوسين يجعلهم يشعرون بالمساواة اذا تساوت اسهاماتهم في العمل، ويعتبر ذلك عنصراً مهماً للمحافظة على حفز العاملين ودفعهم للعمل. حيث أنه في حالة عدم العدالة يشعر الفرد بأن غيره مميز عنه على غير أساس موضوعي، ويترتب على ذلك أنه يشعر بأنه لا يأخذ بمقدار ما يعطي للمنظمة مقارنةً بنفسه ببطء، وأخذ الشخص المميز عنه، وهنا يتحرك سلوك الفرد عن طريق اقلال اسهاماته للمنظمة لاحساسه بعدم العدالة بينه وبين غيره من زملاء العمل. ولذلك يعتبر عنصر العدالة من العناصر الأساسية التي يجب توافرها عند وضع نظام لدفع العاملين. ولقد أيدت دراسات بوتر ولور في نظرية المراحل في الدوافع هذه النتيجة (٦). ولقد أمر الرسول عليه الصلاة والسلام من أربعة عشر قرناً بضرورة أن يراعي القائد العدالة بين مرؤوسيه. ويقول الحق تبارك وتعالى في هذا الشأن:

«يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب». (ص-٢٦)

ويقول أيضاً:

«ان الله يامرکم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل ان الله نعماً یعظکم به..».

ومن وسائل تحقيق العدل أن يتحرى القائد الحقائق، وأن يعتمد على الظن. يقول الله تبارك وتعالى:

«يا أيها الذين آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين». (الحجرات - ٦)

٦. أن يكون القائد على مستوى المسؤولية الملقاة على عاتقه.

فعل المسئولين أن لا يعطوا الفرد مسئولية قيادة مجموعة معينة لتحقيق أهداف محددة الا اذا كان ذلك الفرد قادراً على القيادة بكفاءة لذلك العمل. وفي هذا الصدد يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«من استعمل رجلاً من عصابة، وفيهم من هو أرضى لله منه .. فقد خان الله ورسوله والمؤمنين».

وكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي ذر الغفاري وهو صحابي جليل عندما جاء أبو ذر وقال: يا رسول الله الا تستعملني؟ أي توليني عملاً عاماً - قال: فضرِبَ بيده على منكبي .. ثم قال .. «يا أبا ذر انك ضعيف وانها أمانة، وانها يوم القيامة خزي وندامة .. الا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها».

٧. أن يعمل القائد على تحقيق أهداف مرؤوسيه من خلال تنفيذ أهداف المنظمة التي لا تتعارض مع النظام الاسلامي. ويتحقق هذه الأهداف يشعر الأفراد بأنهم يحصلون من المنظمة وقيادتها على ما يرغبون وبالتالي يتعكس ذلك على سلوكهم متمثلاً في ارتفاع كفاءتهم الانتاجية. ويظهر ذلك واضحاً

عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأن القائد ملزم بذلك حيث أن التشريع الإلهي نزل ليحكم به وينفذه وليس للقراءة والعلم فقط .

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً» .

(النساء - ١٠٥)

«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»

«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»

«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»

(المائدة - ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧)

١٠ - أن يكون لديه إيمان قوي ، لأن الإيمان هو عماد الدين . ولا يمكن أن نطالب قائداً بالالتزام بالمنهج الإسلامي في قيادته ، ما لم يكن ذلك القائد قوي الإيمان .

١١ - أن يكون القائد عنده استعداد لقبول النصيحة إذا أخطأ ، لأن ذلك جدير بتصحيح مسار القيادة وإبعاد القائد عن الدكتاتورية في اتخاذ القرارات .

وهذه الصفات التي يحددها المنهج الإسلامي للقيادة ، صفات أساسية يجب أن تتوفر في القادة ، ولكن ذلك لا يمنع أن يستخدم القائد المسلم نوعاً معيناً من القيادة في ظروف معينة ويستخدم نوعاً آخر من القيادة في ظروف أخرى . وهذا يستلزم منا أن ندرس أنواع القيادة وما هو النوع المناسب في المنهج الإسلامي للقيادة .

أنواع القيادة ونوع القيادة في المنهج

إذا كان هناك ربط بين إشباع هذه الرغبات الخاصة بالمرؤوسين وبين ضرورة تحقيق أداء معين مرغوب بواسطة المنظمة وفي استطاعة المرؤوسين تحقيقه . وتعتبر نظرية الطريق للهدف في القيادة من النظريات التي ربطت نجاح القيادة بمقدرة القائد على تذليل وتسهيل الطريق لمرؤوسيه لتحقيق أهدافهم والتي بتحقيقها تتحقق أهداف المنظمة (٧) . ولذلك ينبغي على القائد أن يساعد على تحقيق أهداف مرؤوسيه التي من أجلها انضموا الى المنظمة . ولقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا المعنى من أربعة عشر قرناً مضت ، فيقول صلى الله عليه وسلم .

«من مثى في حاجة أخيه قضيت أم لم نقض ، كان ذلك خيراً له من أن يعتكف في مسجدي هذا شهرين» .

٨ - أن يمتاز القائد بالتواضع وعدم التكبر على مرؤوسيه .

ولقد وجد أن القائد الذي يحتر نفسه واحداً من المجموعة التي يقودها يشجع على الاتصالات المتبادلة بينه وبين المرؤوسين ، ويخلق المحبة والثقة بينه وبينهم ، وتزداد رغبة المرؤوسين في تنفيذ توجيهاته ، وحبهم ورغبتهم في المشاركة الإيجابية في تنفيذ قراراته . وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى :

«فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك» .

(آل عمران - ١٥٩)

«إن الله لا يحب كل مختال فخور» .

(لقمان - ١٨)

٩ - أن يحكم القرآن والسنة في اتخاذ قراراته إذا كان القرار به نص قرآني أو سنة

الإسلامي:

مع بداية الثلاثينات اتجه الفكر الإداري في القيادة الى اتخاذ منهج البحث من تحديد نوع سلوك القائد في قيادته لمرعوسيه وأي الأنواع أنسب أو أكفأ. وأنت بعد البحث العلمي دراسات وكل دراسة استخدمت تسميات مختلفة لأنواع سلوك القادة مع مرعوسيه، ولكن بالبحث المتعمق يمكن القول بأنه على الرغم من استخدام تسميات مختلفة لأنواع سلوك القادة فإن هناك تشابهاً كبيراً في وصف بعض التسميات. ويمكن القول بصفة عامة أن هناك أربع أنواع أساسية للقيادة حسب الفكر الإداري العالمي، وسوف نلقي الضوء عليها ثم نبين ما هو نوع القيادة المقبول في الاتجاه الإسلامي وهل ذلك النوع يراعي ظروف القيادة أم لا.

١ - القائد التوجيهي: وقد سمي عدة تسميات أخرى مثل القائد الذي يهتم بالإنتاج في دراسة جامعة متشجن، والقائد الذي يهتم بمهام وهيكل المنظمة في دراسة جامعة اوهايو، والقائد ذو النظرية في دراسة جروجر، وقائد ١،٩ في دراسة بلاك وموتن، وقائد النظام رقم واحد في دراسة ريتزاس ليكارت، وأحياناً يسمى القائد البيروقراطي (٨). وهذا القائد يرتفع لديه الاتجاه نحو المهام والإنتاج ويقل لديه الاتجاه نحو العلاقات الإنسانية. وهو يهتم بتخطيط وتوجيه ورقابة أنشطة مساعديه، وهو لا يهتم بالعلاقات الإنسانية مع مساعديه. يحدد الأعمال لمساعديه ويبين كيف ومتى ينفذونها، ويرغب أن تنفذ بالطريقة التي يرغبها هو. ومدى أعماله هو الوقت الحاضر. وهو لا يسمح بالنقاش أو التشاور مع مساعديه. ويسيطر على النقاش عند

الاجتماع. وكل اهتمامه في أداء العمل بالطريقة التي يرغبها هو، ويفضل الرقابة المباشرة على مساعديه، ومعظم الاتصالات تتدفق من أعلى إلى أسفل وليس بالعكس. وغالباً ما يرى أن الحاجات المادية هي الحركة لسلوك مساعديه بالدرجة الأولى.

٢ - القائد الديمقراطي أو القائد الاستشاري: وقد أخذ عدة تسميات مختلفة في أبحاث القيادة، فهو القائد الذي يهتم بالعاملين في دراسة جامعة متشجن، والقائد الذي يعطي اعتباراً للعاملين في دراسة جامعة وهايو، والقائد ذو النظرية ٢ في دراسة جروجر، والقائد ٩،١ في دراسة بلاك وموتن، والقائد ذو نظام يقترب من النظام ٤ في دراسة ليكارت (٩). وهذا النوع من القادة عادة ينخفض لديه الاتجاه نحو المهام ويرتفع لديه الاتجاه نحو العلاقات الإنسانية، وهو يعمل على خلق علاقة صداقة وثقة بينه وبين مساعديه، ينشئ مجموعات عمل جيدة، يميل الى تفويض السلطات، ويشرك مساعديه في اتخاذ القرارات، ويدعمهم في تنفيذ الأهداف الخاصة بعملهم. ولا يقوم بالإشراف الدقيق ولكن يقوم بالإشراف العام حيث أنه يفضل الرقابة الذاتية، ويهتم بالنظر للمستقبل في قراراته. ويهتم بالاتصال المباشر والشفوي بينه وبين مساعديه، ولا يسيطر على النقاش عند اجتماعه مع أفراد مجموعته.

٣ - القائد المتساهل: وقد أخذ عدة تسميات في دراسات القيادة، فهو القائد ٩،٩ في دراسة بلاك وموتن (المربع الإداري)، والقائد المهتم بالهيكل والمجبر للعاملين في دراسة ليكارت. وهو قد يتشابه مع القائد الديمقراطي ولكن يهتم بمجموعات العمل

وكذلك بأرقام الإنتاج . وهو يرتفع لديه الاتجاه للعلاقات الإنسانية وكذلك الاتجاه للمهام . تتركز أنشطته حول توجيه وتنسيق أنشطة مساعديه ، يشترك مع مجموعته اشتراكاً فعلياً في تخطيط وجدولة وتوجيه أنشطتهم . يهتم بالمشاركة الجماعية في النقاش واتخاذ القرارات . عادة يضع أهدافاً معقولة وليست منخفضة لأفراد مجموعته . عادة ما يستخدم حوافز الانجاز في دفع مجموعته للعمل .

٤ - القائد الروتيني أو الثابت : وهذا القائد منخفض في سلوكه المتجه نحو المهام وكذلك السلوك المتجه نحو العلاقات الإنسانية مع العاملين . أنشطته مركزة حول تنفيذ السياسات والقواعد الموضوعة . ولا يأخذ أي خطوات نحو التخطيط الخلاق وبوجه أنشطة مساعديه ، ولا يعمل على رفع قدراتهم ومهاراتهم . ولا يحاول أن يسنّي روح الجماعة بينهم . ويتجه الى أن تؤدي الأعمال كما كانت تؤدي في الماضي ، وعادة يكون رسمياً في اتصالاته ، ويفضل كتابة المذكرات والتقارير والخطابات بدلاً من التعبير الشفوي والاتصال الشخصي . سلوكه تسيطر عليه القواعد والإجراءات والنظم الموجودة . لا يتأقلم مع الظروف ولا يحاول أن يستفيد منها إذا ظهرت فرص معينة للاستفادة .

ما هو النوع الإسلامي للقيادة ؟

يمكن القول بأن السلوك الإسلامي للقيادة هو سلوك القائد الاستشاري المتفاعل ، فهو سلوك يعمل على استشارة مرءوسيه ، ومشاركتهم بشكل جماعي في اتخاذ القرارات ، ويشجع الرقابة الذاتية ، ويعمل على تقوية دافع الإنجاز لديهم ، ويقوي الثقة ، ويزيد من

الاتصال المتبادل بين القائد ومرءوسيه ، ويميل الى تفويض السلطات لمرءوسيه وخاصة اذا سمحت الظروف بذلك ، وشعار القائد أنه من خلال الأسلوب الاستشاري يتحقق شرع الله المتمثل في تنفيذ ما جاء به القرآن والسنة النبوية ، والقائد في قيادته لمرءوسيه يحاول أن يوجد الأخلاق والروح الإسلامية في المجموعة التي يقودها . وهو بذلك ينفذ قول الحق تبارك وتعالى في كتابه :

«وشاورهم في الأمر»، «وأمرهم شورى

بينهم»، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه فيما لم ينزل به وحى . فقد استشار أصحابه في مكان معركة بدر الكبرى ، وكذلك أخذ بنصيحة سلمان الفارسي وهي حفر الخندق في غزوة الأحزاب ، حتى قال أبو هريرة - رضي الله عنه - : «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي صلى الله عليه وسلم .» (الترمذي) . وكذلك فعل خليفة رسول الله أبو بكر حيث تعود أن يستشير أهل الحل والعقد من صحابة رسول الله ، وكذلك فعل عمر وباقي الخلفاء الراشدين والقادة المسلمون المؤمنون . ولقد كان لعمر مجلس شورى دائم من كبار صحابة رسول الله يتكون من علي بن أبي طالب ، وعثمان ، وعبدالرحمن بن عوف ، وطلحة ، والزبير وغيرهم .

ومنهج القيادة الإسلامية في استخدام

الأسلوب الاستشاري في قيادة المرؤوسين مبني على افتراض أن الظروف تسمح باستخدام ذلك الأسلوب ، حيث أن النظام الإسلامي بطبيعته يخلق الثقة بين الأفراد بعضهم مع بعض ، ويدفع الفرد للعمل لأن العمل عبادة ، ويزيد من تعليم الفرد وتدريبه لأن ذلك فرض أيضاً ،

ويخلق الانسجام والتنسيق لأن المجتمع يسير في إطار واحد هو إطار القرآن والسنة، وهناك فعالية الرقابة الذاتية لأن المسلم يخاف من الله وبالتالي فلديه رقابة ذاتية ولأنه أيضاً يؤمن باليوم الآخر حيث سيحاسب على كل صغيرة وكبيرة، كما أن الإسلام ينمي روح المحبة بين الأفراد وروح التعاون والترابط الاجتماعي وروح الأخوة. مثل هذه الظروف تساعد على استخدام الأسلوب الاستشاري في القيادة.

وقد يستخدم القائد المسلم أسلوباً آخر إذا تغيرت هذه الظروف، فقد يستخدم أسلوب القائد الموجه على سبيل المثال إذا كانت ظروف مرؤسيه مختلفة عن الظروف السابقة الذكر، ولكن ينبغي أن يكون ذلك بصفة مؤقتة. حيث أن على القائد أن يغير الظروف لتناسب مع الأسلوب الاستشاري الديمقراطي الذي يفضل المنهج الإسلامي للقيادة. فإذا كانت كفاءة الأفراد منخفضة، ودرجة الثقة بينهم ضعيفة وهناك تضارب في الأهداف، وهم لا يفهمون المنهج الإسلامي، فقد يستخدم القائد الأسلوب التوجيهي للقيادة مؤقتاً حتى يتم رفع كفاءة الأفراد وإيجاد الثقة بينهم وإيجاد الروح الإسلامية والأخلاق الإسلامية بين الأفراد. وإذا ما تم ذلك انتقل القائد إلى استخدام السلوك الإسلامي للقيادة وهو سلوك القائد الاستشاري. ويجب أن يراعى أن ذلك السلوك يهتم بالأفراد وكذلك بالانتاج والانتاجية. ومن وسائل تغيير الظروف حتى تناسب مع الأسلوب الإسلامي للقيادة تقسيم العمل بين العاملين وإتاحة فرصة التعليم لديهم وتدريبهم، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وخلق روح الإيمان في قلوبهم، وضرورة فهمهم للإسلام ومبادئه، وأداء

العبادات الإسلامية، والالتزام بالتشريع الإسلامي. إذ أنه في ظل هذه الظروف ينجح استخدام أسلوب القيادة الاستشارية الإسلامية.

وبذلك نجد أن أسلوب القيادة الإسلامي هو أسلوب مشروط بضرورة توافر ظروف معينة حتى ينجح، وإذا لم تتوفر هذه الظروف فالقائد قد يغير من سلوكه القيادي مرحلياً ولكن في حدود القيم وفي حدود الإطار الإسلامي، وذلك حتى يغير الظروف لتنسجم مع أسلوب القيادة الإسلامي الاستشاري الفعال. وبذلك يلتقي الفكر الإسلامي للقيادة كما طبق وما زال يطبق بواسطة القادة المسلمين المؤمنين من أربعة عشر قرناً مضت مع أحدث نظريات القيادة الحديثة التي ظهر معظمها في الستينات والسبعينات من هذا القرن وهي نظريات القيادة الشرطية (١٠). بل هو أفضل منها في أن نوع القيادة المستخدم ليس استجابة للظروف بل إن القائد يخلق الظروف التي تنسجم مع أسلوب القيادة الإسلامي. ففي نظريات القيادة الشرطية الحديثة يتوقف نوع القيادة المفضل على الظروف الموجودة لدى المرؤسين أو المنظمة أو عقبات تنفيذ مهام المجموعة وبذلك يمكن أن يستخدم النظام البيروقراطي أو التوجيهي للقيادة إذا كانت الظروف تستلزم ذلك، ويمكن أن يستخدم النظام الديمقراطي إذا كانت الظروف تستلزم ذلك. أما الأسلوب الإسلامي للقيادة فيرى أن على القائد أن يغير الظروف في حالة عدم تناسبها حتى تنسجم مع الأسلوب الإسلامي للقيادة. كما أن المنهج الإسلامي للقيادة مهتم بضرورة توافر صفات معينة في القادة حتى يضمن أن القائد سيتبع الأسلوب الإسلامي للقيادة، وقد سبق ذكر

هذه الصفات. ولكن نظريات القيادة الشرطية الحديثة المرحومة في الفكر الإداري الأمريكي والغربي لم تعد تذكر ضرورة توافر صفات معينة في القائد، وقد يترتب على ذلك انحراف بعض القادة. وملاحظة الواقع الفعلي للقيادة في العصر الحالي، نجد أن معظم القادة ذوي الانتاجية المنخفضة وذوي الانحرافات المحسوسة غالباً لا تتوافر فيهم معظم صفات القائد الاسلامي كما سبق ايضاحها.

كما أن في القيادة الاسلامية دوراً للمرؤسين أيضاً، فاتباع القائد للأسلوب الاسلامي في قيادته المبنية على أساس الأسلوب الاستشاري، يصبح على المرؤسين اطاعة القائد والالتزام بتنفيذ التعليمات بعد اتخاذ القرارات التي أخذت بناء على الاستشارة. وهذا الالتزام ينبع داخلياً دون الرقابة الخارجية لأن هذه هي توجيهات الاسلام «اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة».

مستلزمات ايجاد الأسلوب القيادي الاسلامي:

حتى يمكن تطبيق هذا الأسلوب ينبغي أن يدرب ويعلم جيل من القياديين الذين تتوفر فيهم صفات القيادة الاسلامية وهذا من مسئولية الفرد نفسه والنظام التعليمي والدولة والمنظمة التي يعمل بها الفرد. كما أنه كلما التزم الأفراد بالمنهج الاسلامي في حياتهم كلما ساعد ذلك على تطبيق المنهج الاسلامي في القيادة. وكلما زادت القيادات ذات الأسلوب القيادي الاسلامي والمتحمسة بصفات القائد المسلم، كلما أدى ذلك الى ارتفاع فعالية المنظمات.

الخلاصة:

القيادة في المفهوم الاسلامي هي مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات القيادة الاسلامية على التأثير على سلوكه أفراد معينين بأسلوب اسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشرعة الاسلامية. والهدف الأساسي من القيادة العليا هو تطبيق شرع الله الوارد في القرآن والسنة. وفي ظل هذا الاطار العام يمكن ايجاد أهداف لقادة المنظمات المختلفة، والقيادة اجبارية أو الزامية حيثما وجد أكثر من اثنين اجتمعوا لتحقيق هدف معين. ومن أهم صفات القائد الاسلامية: الاعتدال والاستقامة، الاستشارة في مرحلة اتخاذ القرارات، أن يكون القائد قدوة حسنة لمرؤسيه، ان لا يشغول مرؤسيه، العدل، أن يكون على مستوى المسئولية، العمل على تحقيق أهداف مرؤسيه، التواضع، الحكم بالقرآن والسنة اذا وجد نص فيهما والاستشارة في غير ذلك، أن يكون قوي الايمان، أن يتقبل النصيحة.

وان القيادة في المنهج الاسلامي تتخذ أسلوب القائد الاستشاري الفعال وذلك في ظل الظروف الاسلامية التي تناسب عادة استخدامه، واذا لم توجد تلك الظروف فعل القائد العمل على ايجادها حتى يمكن استخدام أسلوب القيادة الاستشارية الاسلامية. وكلما وجد المجتمع الذي يتخذ المنهج الاسلامي كوسيلة للحياة، كلما ساعد ذلك على تطبيق النظام الاسلامي في القيادة.

المواشي:

- (١) خميس السيد، «القيادة الادارية دراسة نظرية مقارنة» المنظمة العربية للعلوم الادارية، عدد ١١، فبراير ١٩٦٧، ص ٩.
- (٢) حامد أحمد بدر، السلوك التنظيمي، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

R.M. Stogdill, *Leader Behavior* (٣)

Its Description and Measurement, Columbia, Ohio State University, Bureau of Business Research, 1957.

- (٤) حامد أحمد بدر، المرجع السابق.
- (٥) لمعرفة ذلك المفهوم يرجع الى حامد أحمد بدر، ادارة المنظمات: اتجاه شرطي الكويت، دار القلم، ١٩٨٢، ص ٣٧١-٣٧٦.

L.W. Porter and E.E. Lawler, (٦)

Managerial Attitudes and Performance, Homewood, Ill: Richard D. Irwin, Inc., 1968.

Robert J. House, «A Path Goal (٧)

Theory of Leadership Effectiveness, Administrative Science Quarterly (Sept. 1971), pp. 321-39.

- (٨) يمكن الرجوع الى هذه النظريات بالتفصيل في: حامد أحمد بدر، السلوك التنظيمي، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.
- (٩) المرجع السابق.

- (١٠) يمكن الرجوع الى النظريات الشرطية في القيادة في: حامد أحمد بدر، السلوك التنظيمي، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

المراجع:

دوريات عربية:

- أبو العزم، فتح محمد، «القيادة الادارية في الاسلام — أصولها ومقوماتها»، المنظمة العربية للعلوم الادارية — عدد ٢٠٩.

- الفار، حامد، «الاسلام وأثره في توجيه القائد الاداري» المسلم المعاصر، عدد ١٤ (ابريل — يونيو ١٩٧٨)، ص ٦١-٧٢.
- السيد، خميس، «القيادة الادارية: دراسة نظرية مقارنة، المنظمة العربية للعلوم الادارية، عدد ١١، ١٩٧٢.
- حريم، حسين، «القيادة الادارية: مفهومها وأنماطها»، المجلة العربية للعلوم الادارية، عدد ٣، ١٩٨٠، ص ٢١-٣٩.
- خطاب، محمود شيت، «قيادة الفتح الاسلامي»، المسلمون، جنيف، العدد ١٠ نوفمبر ١٩٦٥.
- عيسوي، عبدالرحمن، «سمات القائد الكفء في مجال العمل التربوي والاداري — دراسة نظرية وميدانية»، المجلة العربية للادارة، عدد ٢ مجلد ٤ (١٩٨٠) ص ١٨-٣١.

دوريات اجنبية:

House, Robert J., «A Path Goal Theory of Leadership Effectiveness», Administrative Science Quarterly, (Sept. 1971), pp. 321 - 39.

مراجع عربية:

- الجزائري، أبو بكر، منهاج المسلم، بيروت، دار الجليل، ١٩٧٩.
- بدر، حامد أحمد، السلوك التنظيمي، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.
- بدر، حامد أحمد، ادارة المنظمات: اتجاه شرطي، دار القلم الكويت، ١٩٨٢.
- بليق، عز الدين، منهاج الصالحين،

Attitudes and Performance, Homewood,
III: Richard. D. Irwin, Inc., 1968
Stogdill, R.M. Leader Behavior: Its
Descriptions and Measurement, Columbia,
Ohio State University, Bureau of Business
Research, 1937.

بيروت، دار الفتح، ١٩٧٨.
— عبدالحادي، حمدي أمين، الفكر الإداري
الإسلامي المقارن، القاهرة، دار الفكر العربي
١٩٧٦.

مراجع أجنبية:
Porter, and H.E Lawler, Managerial



نحو كتاب جيد لتعليم العربية

لغير الناطقين بها من المسلمين*

عبد الوارث سعيد

المدرس بوحدة العربية لغير الناطقين بها
مركز اللغات - جامعة الكويت

مقدمة

١ - بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على رسول الله خاتم الأنبياء والمرسلين. أؤسله الله الى الناس كافة، وجعل معجزته الخالدة ودستوره الهادي «قرآنا عربيا غير عوج لعلهم يتقون». (الزمر - ٢٨) وجعل سبحانه - بقاء هذا الكتاب المعزى في اللسان العربي الذي نزل به - قرآنا أساسيا لفهم دينه حق الفهم، فقال عز وجل نسف «إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (يوسف - ٢) وقال: «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (الزخرف - ٣)

ونتيجة لهذا الترتيب الإلهي انتقل معنى «المعروبة» من الدائرة المعرفية الضيقة الى

قدم هذا البحث الى ندوة الخبراء والمختصين في إعداد الكتب والمواد التعليمية لتدريس العربية لغير الناطقين بها، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ٥ - ٧ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ (٢٨/٢ - ١٩٨٢/٣ م). وقد أدخلت بعض التعديلات عليه قبل النشر.

الدائرة اللغوية الرحبة فدخلت فيها شعوب لم تكن من العرب أصلا، وبرز في فنون العربية علماء مسلمون من أصل غير عربي. وأصبحت في أعناق «العرب» - بهذا المعنى الاسلامي الرحب - أمانة ومسئولية هي أن يحافظوا على هذه اللغة - مفتاح الاسلام - وأن يحملوا على تمهيد الطريق الى تعلمها أمام سائر المسلمين، بل أمام أهل الأرض أجمعين وذلك بحسب مهمة نشر الإسلام في العالمين.

٢ - وقد شهدت القرون الأولى من تاريخ الإسلام مزايا مباركا لهذه اللغة وهي تسير في ركاب الإسلام الى أقطار الأرض... فانتشرت وتمكنت جذورها في الأقشدة والألسنة حتى نسيبت بها شعوب كثيرة لغاتها الأصلية وتراجعت لغات أخرى عن الميادين الجادة في الحياة وحلت العربية محلها. وتلك معجزة انبشقت عن معجزة القرآن الكريم إذ لم يتحقق لأي من لغات العالم المعروفة مثل هذا الذي تحقق للعربية.

٣ - وتلك التجربة الرائعة في انتشار العربية بين الشعوب غير الناطقة بها لا تزال - من

وجهة الدرس اللغوي التطبيقي — أرضاً بكراً لم تستكشف على الرغم من أهميتها البارزة وخصائصها المتميزة. قم يصف لنا أحد من القدامى ولا المحدثين — على حد علمي — كيف كانت تتم عملية «تعليم العربية لغير الناطقين بها» في تلك العصور، وكيف تغلبوا على المشكلات الكثيرة التي يواجهها كل مشتغل بهذا العمل: المشكلات اللغوية البحتة والمشكلات التعليمية الفنية مما لا تزال عاجزين عن مواجهته بنجاح في عصرنا، عصر التقدم في الوسائل والتقنيات اللغوية والتعليمية.

٤ — وإذا كان هدفنا الأول وواجبنا في الوقت الحاضر — خاصة في المنطقة العربية — هو «تعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين» المتبايني الأصقاع والألسن، فلا شك أن تجربة سلفنا الصالح تلك — حين تدرس بعناية وعمق ويكشف عن مناهجها ووسائلها التي حققت بها الإنجاز العظيم — ستكون عظيمة النفع لنا الآن ما دام الهدف العام واحداً. وتبقى لنا من تجارب عصرنا ووسائله المتقدمة في هذا المجال عوامل إضافية تعزز قدرتنا على النجاح كما نجح أسلافنا المؤمنون.

٥ — إن الهدف، ولا شك، هو كيف ننجح في تعليم العربية لغير الناطقين بها». وما الكتب والمناهج والوسائل والمدرسون إلا وسائل للاستعانة بها على تحقيق الهدف المنشود. وكل عامل آخر يكون له دور في إنجاح مسعانا في هذا المجال يجب علينا أن نأخذ به من الاعتبار ونوليّه ما يستحقه من اهتمام وجدية. وليس من الصواب إلقاء مسؤولية النجاح كاملة على

عامل بعينه أو عدة عوامل واحمال ما عداها، خاصة إذا ثبت لدينا بالتجربة العملية أهمية تلك العوامل في نجاح تجربة مماثلة — أو مقاربة — للتجربة التي نحن بصددّها.

٦ — هناك شبه إجماع بين من تعرضوا بالبحث لظاهرة «التعريب اللغوي» التي صاحبت انتشار الإسلام، على أن ارتباط العربية بالإسلام — مصادره وعبادته وثقافته ورجالاته الأولين — كان من أهم العوامل وأكثرها فاعلية في نجاح عملية «التعريب اللغوي» من حيث سرعتها ومدى انتشارها ثم رسوخها في النهاية (١).

٧ — كذلك، يؤكد الباحثون على أن عامل الاختلاط والتعايش بين العرب المسلمين الذي خرجوا من الجزيرة — جنود فتح أو جماعات جهاد أو موجات هجرة واستيطان — كان فعالاً في نجاح عملية «التعريب» تلك (٢).

٨ — هذا، الى جانب أن المادة الأساسية التي كانت عملية التعليم تتم من خلالها كانت مادة إسلامية في جلّتها: القرآن الكريم والأحاديث النبوية بالإضافة الى شواهد من الشعر والنثر العربي جاهليّة وإسلامية.

٩ — من هذه الاشارات المتصلة يمكن الوصول إلى التوصيات العامة التالية التي ينبغي أخذها في الاعتبار عند وضع أي غلط لمنهج تعليم العربية لغير الناطقين بها الذين هم أساساً وفي غالبيتهم من المسلمين الذين يقبلون على هذه اللغة من منطلق تمسكهم بدينهم وحرصهم على فهمه من مصادره الأصلية:

١ — أن تصمم البرامج في مختلف جوانبها على أساس أنها موجهة للمسلمين ولنشر «لغة

القرآن الكريم» ولغة الإسلام وتراثه الحضاري.

٢ - أن يتولى تدريس هذه المناهج مسلمون مخلصون.

٣ - أن تستقي المادة اللغوية في مختلف أجزاء المنهج من القرآن والسنة والتراث الاسلامي الصحيح، سواء في ذلك المفردات والتراكيب أو المضامين الحضارية.

٤ - أن تهياً للدارسين بيئة لغوية عربية إسلامية - سواء كان ذلك في معاهدنا التي نستقبلهم أو في المعاهد التي ننشئها في بلادهم.

٥ - أن يستشار الحافظ الديني في الدارسين لرفع درجة الإقبال عندهم على تعلم اللغة وتحمّل الصعوبات التي لا بد منها.

- ١ -

عوامل تحديد مواصفات الكتاب الجيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها

١ - تختلف - أو يجب أن تختلف - كتب تعليم اللغات لغير الناطقين بها طبقاً لمجموعة من العوامل المتباينة التي يمكن تصنيفها على النحو التالي:

أ - **الغايات العليا** (المتفاعة بتحمل مسؤوليات إعداد الكتب...)

١ - غاية رسالية (قومية، إنسانية... الخ)

٢ - غاية تجارية.

ب - **عوامل شخصية** (ترجع الى الدارسين):

١ - السن

٢ - الدوافع

٣ - الاستعداد

٤ - **الخلفية الثقافية** من حيث المستوى ومن حيث النوعية.

٥ - **الخلفية اللغوية** (اللغة الأم للدارسين)

٦ - اعتبارات أخرى.

ج - **عوامل لغوية**:

١ - طبيعة اللغة الهدف

٢ - العلاقة بينها وبين اللغة الأم للدارسين / أو اللغة التي يجيدونها.

د - **عوامل تعليمية فنية**:

١ - الوسائل التعليمية والتقنية المتاحة.

٢ - كفاءة القائمين بالتدريس.

٣ - طريقة استخدام الكتاب: التلقّي (من خلال فصل ومعلّم) أو التعلم الذاتي.

١ - ٢ بدأنا بعامل «الغايات العليا» مع أنه لا يدخل في صميم العملية التعليمية بشكل مباشر، وكان الأولى به - لهذا السبب - أن يؤخر عما بعده، وذلك لسببين:-

١ - أنه من حيث الوجود هو المحرك الأول للتفكير في البرنامج التعليمي ومتطلباته.

٢ - ان له تأثيراً على أكثر من عامل من العوامل المذكورة بعده.

١ - ٣ وإذا كانت هذه العوامل المتعددة والمتباينة تؤثر مراعاتها - أو عدم مراعاتها - كلياً أو جزئياً على درجة الكفاءة أو الفشل لأي كتاب أو برنامج لتعليم أي لغة لغير الناطقين بها، فإن فحص هذه العوامل وأخذها في الاعتبار يصبح أمراً ضرورياً فيما نحن بصدد الدعوة إلى توفير الكتب الجيدة لتعليم العربية لغير الناطقين بها، خاصة أن للعربية - أكثر من غيرها من لغات العالم، كما سبقنا الإشارة في المقدمة - ظروفًا وملابسات خاصة بها تستوجب هذا الدرس.

ومن خلال دراستنا لهذه العوامل ستضح
بجلاء - إن شاء الله - المعايير التي تعين على
النجاح في إعداد الكتاب المرجو الذي نتطلع
إليه. فأقول وبالله التوفيق:

١ - ٤ العوامل الرسالية:

من المفهوم أن الغاية من وراء ما نحن
بصدده غاية «رسالية» مثة في الله مهما
تكلفت الوسائل المطلوبة لتحقيقها، لكن ما
هي - التحديد - تلك الرسالة التي نقوم بها
من خلال هذه الجهود في مجال تعليم العربية
لغير الناطقين بها؟

أشرت في المقدمة (فقرة - / ٠ - ١) إلى
أن في أعناق العرب المسلمين أمانة ومسئولية
تجها «اللغة العربية» - لغة القرآن - : أن
يحافظوا عليها من الضياع وأن يسروا الطريق
أمام أخوانهم المسلمين في العالم ليتعلموها
مفتاحا لفهم الاسلام: ومن هذه المسئلة أنطلق
إلى القول بأنه ليس من رسالتنا - في الوقت
الحاضر على الأقل إعداد برامج أو كتب أو
فتح مراكز لتعليم العربية لغير الناطقين بها
من غير المسلمين، وذلك للأسباب التالية:

١ - الأمانة المشار إليها، والتي سنسأل عنها
إمام الله.

٢ - المسلمون غير الناطقين بالعربية هي أولى
الناس وأشدّهم حاجة لتعلم هذه اللغة لهدف
أساسي في حياتهم - وهو فهم دينهم. وليس
لديهم من الوسائل ما يسر لهم هذا الأمر.

٣ - المسلمون غير الناطقين بالعربية - خاصة
في آسيا وأفريقيا - هم أكثر الناس تطلعا
ورغبة صادقة في تعلم هذه اللغة. وناهيك
بالرغبة الصادقة مبررا لاعتنائهم الأولوية في
هذا المجال.

٤ - هناك نقص شديد في مجال توفير هذه
الخدمة لأخواننا المسلمين، على الرغم من
الفرص الكثيرة التي تتيحها مراكز ومعاهد
تعليم العربية لغير الناطقين بها في الدول
العربية، خاصة في منطقة الخليج، وفي المملكة
العربية السعودية على الأخص.

• - المردود الذي يتوقع من نشر العربية بين
المسلمين غير الناطقين بها فيه خير كبير وأكد
للأمة العربية وللأمة الاسلامية كلها. لقد آن
الأوان أن تتوثق الروابط الحقيقية ويسود
التفاهم الصادق بين المسلمين جميعا عربا أو
غير عرب. ولا شك أن قيام منظمات
وهيئات: مؤتمر وزراء خارجية العالم الاسلامي
ورابطة العالم الاسلامي والندوة العالمية
للشباب الاسلامي، والاتحاد الاسلامي العالمي
للمنظمات الطلابية والبنك الاسلامي الدولي
وغير ذلك للدليل واضح على تنامي هذه الرغبة.
ولكن المؤسف أن مندوبي الدول الاسلامية
لدى هذه الهيئات حين يجتمعون لا يجدون لغة
إسلامية تجمعهم فيتفاهمون بها، بل يتحدثون
في مؤتمراتهم بالانجليزية. أليست لغة القرآن
أولى أن تكون لغة المسلمين حين يلتقون في
مؤتمراتهم أو في أي مكان؟

«إن هناك اعتقادا شائعا جدا أن
الصعوبات القائمة بين الأمم منشؤها التباين
اللغوي وأنه لو أمكن للبشر أن يتحدثوا لغة
واحدة لسهل عليهم أن يصلوا إلى اتفاق حول
الخلافات. وهي عقيدة قديمة جدا صورتها
أسطورة برج بابل بشكل رمزي... لكن
الاهتمام بها تزايد خاصة في القرنين
الأخيرين، وجرت محاولات عديدة لابتعاد هذه
اللغة العالمية»

وأي لغة أقدر على خلق التفاهم الحقيقي
— بل والمودة — بين المسلمين من اللغة التي
نربطهم جميعا بدينهم وتراثهم؟

لقد حرصت الدول ذات اللغات المهمة —
كالانجليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية —
على نشر لغاتها بين شعوب الأرض، ولا زالت
تحرص على ذلك وتبذل بسخاء في سبيله، كل
ذلك من أجل منافع وغايات دنيوية —
شروعة وغير مشروعة — وقد نجحت في ذلك
جساحا كبيرا — كما في أفريقيا الانجليزية
وأفريقيا الفرنسية ودول الكومنولث وغيرها.
(٢) أفلا يجد رب الأمة العربية المسلمية أن تقوم
بهذا استجابة لرسالتها السامية؟

١ — غير المسلمين من غير الناطقين بالعربية —
معظمهم من الشعوب الغربية المتقدمة
تصادفنا وفي مجال تعليم اللغات لغير الناطقين
بها، لديهم من الإمكانيات المادية والفنية —
للوكفاءات البشرية العربية — في مجال
تعليم العربية لغير الناطقين بها ما قد يفوق ما
بنا في هذا المجال. (توجد في أمريكا وأوروبا
في روسيا والصين عشرات المراكز لتعليم
عربية لأبنائهم. ولا تزال بعض مراكز تعليم
عربية لغير الناطقين بها في بعض البلاد
عربية تعتمد على ما أخرجته بعض مراكز
غرب من كتب لتعليم العربية لغير الناطقين
(١).

— ومع أننا لا نطلع على النوايا القلبية
راغبى تعلم العربية من غير المسلمين فإن
شجارب والاحتكاكات بهؤلاء تتيح للإنسان
أن يتشكك في غايات بعضهم من وراء دراسة
لنا. وتلك مسألة غير واردة بالنسبة
لمسلمين.

٨ — كذلك، فإن هؤلاء الغربيين عادة ما
يهدفون — انطلاقا من أغراضهم ومصالحهم
الخاصة — إلى تعلم العاميات أو ما يسمونه هم
بالعربية المعاصرة. وهذا إن أخذ في الاعتبار
عندما نخطط لبرامج تعليم العربية، كان
مضيعة للجهد والوقت وجورا — بل خطرا —
على لغتنا الفصحى — لغة القرآن. (٤) (لم
أسمع بوجود برامج أو كتب لتعليم المستويات
العامية لأي لغة في العالم عدا اللغة العربية،
وذلك رغم وجود العاميات واللهجات في كل
العالم فهل لذلك من دلالة؟)

هذا فضلا عن التمسك التي يحملها بعض
أبناء الغرب بما لا يوجد شيء منه عند المسلمين
أيا كانت أوطانهم. أو مواقعهم.

لا أظن أن أحدا يفهم من هذا التأكيد
على ضرورة إعطاء الأولوية في هذا المجال
للمسلمين أن نخلق الباب تماما أمام غير
المسلمين. بل المراد أن يكون تركيزنا منصبا
على المسلمين في المقام الأول، ولا يمنع ذلك
قبول أفراد من غير المسلمين في هذا المعهد أو
ذلك إذا سمحت الظروف.

كان هذا التفصيل في هذه النقطة ضروريا
في مطلع هذه الورقة حتى يتضح المسار الصحيح
الذي تنصب فيه الجهود.

إذن، هدفنا في هذا اللقاء — طبقا لما
اعتقد — هو انتقاء أو تأليف كتب لتعليم
العربية الفصحى (لغة القرآن والتراث
الاسلامي والكتابات الاسلامية الحديثة)
للمسلمين غير الناطقين بالعربية مساعدة لهم
على فهم دينهم وتراثهم الاسلامي وربط
هم — بأمتن الأسباب — بأخوانهم المسلمين
عربا وغير عرب.

ومن هذا الإطار — أو المسار — المحدد ننطلق لدراسة بقية العوامل المذكورة سابقاً، لنحدد من خلال ذلك معايير انتقاء أو تأليف الكتاب المنشود.

١ — ٥ العوامل الشخصية: السن

ينقسم الراغبون في دراسة العربية من المسلمين غير الناطقين بها. إلى فئتين أساسيتين:—

أ — الأطفال ومن في حكمهم: (فئات عمرية: ٦ — ١٨)

وهؤلاء بحاجة إلى سلسلة متدرجة من كتب تعليم العربية تتناسب مع أوضاعهم العمرية والعقلية والثقافية. وعلى أن تستل فيها المادة المستخدمة في تعليم اللغة (المفردات والتراكيب والأفكار) في تعريفهم بدينهم وتراثهم الاسلامي وبإخوانهم من المسلمين في العالم.

وأفضل شيء لهذه الفئة — خاصة الفئة العمرية الأولى — أن تصمم البرامج الخاصة بهم لتعلم في بلادهم وعلى أيدي معلمين ناطقين بلسانهم.

ب — البالغون ومن في حكمهم: (سن الجامعة وما بعده)

وهؤلاء بحاجة إلى سلسلة متدرجة من الكتب تناسب مستواهم العقلي وخلقياتهم الثقافية وما قد يكون لديهم من إلمام — أو معرفة — بالعربية والتراث الاسلامي وستكون المضامين اللغوية والفكرية في مادة الكتاب بحيث تشبع اهتماماتهم الثقافية والعلمية والعملية.

وهؤلاء يمكن أن يتلقوا تعليم العربية في مراكز تنشأ — أو تكون قائمة — في بلادهم

ومن خلال معلمين متقنين للعربية من أبناء وطنهم أو معلمين عرب معدين لتعليم العربية لغير الناطقين بها. أو في المراكز المتخصصة في العالم العربي.

ويمكن الجمع بين مزايا الوضعين بأن يبدأ التعليم في بلادهم، ثم يستقدم المتفوقون منهم ليتعلموا العربية في مراكز في البلاد العربية ليستفيدوا من العيش في البيئة الأصلية للغة والاختلاط بأهلها مزيداً من الإتقان للغة واطلاعاً أوسع على الأجواء الاسلامية العربية والأنشطة الثقافية.

ومن بين هؤلاء المتفوقين — وبعد استكمال دراستهم العربية — يمكن اختيار عناصر صالحة للتأهل للعمل في حقل تعليم العربية لبني وطنهم في بلادهم.

١ — ٦ الدوافع:

سبقت الإشارة الى أن الراغبين في دراسة العربية من المسلمين غير الناطقين بها إما يدفعهم إلى ذلك في المقام الأول الرغبة في فهم القرآن والسنة وتراث الإسلام المكتوب بالعربية قديماً كان أو حديثاً. يتفاوتون — بالطبع — في المدى الذي تغطيه رغباتهم من هذه المساحة الشاسعة من مجال المعرفة.

قد تنضم الى هذه الرغبة الأساسية رغبات أخرى متصلة بها كالرغبة في التخصص في العربية للعمل في مجال تعليمها أو الرغبة في القيام بأنشطة ثقافية كالترجمة وحتى التأليف بالعربية.

كما لا نغفم أن نجد من يستهدف أموراً عملية شخصية كالعمل في البلاد العربية أو السياحة مثلاً.

وكلها اغراض جديرة بالاعتبار — حسب

أولويات الأهمية — . ومن الواضح أن كل الأهداف الأساسية والجادة لا يحققها لطلابها سوى كتاب يستمد مادته اللغوية ومضامينه الحضارية من التراث الإسلامي الممتد، وفي مقدمته الكتاب والسنة.

١ - ٧ الاستعداد.

لدى بعض الناس نوع من الاستعداد أو المقدرة الذاتية على تعلم لغات جديدة. والعوامل التي تقف وراء هذا الاستعداد بعضها فطري وبعضها مكتسب نتيجة خبرات معينة أو عوامل نفسية كالرغبة القوية في تعلم لغة جديدة. وقد لاحظت من خلال تجاربي في تعلم العربية لغير الناطقين بها على امتداد أكثر من عشرة أعوام درست خلالها لمسلمين وغير مسلمين من مختلف الجنسيات أن الطلاب المسلمين المقبلين على دراسة هذه اللغة بدافع ديني يكون استعدادهم للتقبل ولبذل الجهد المضاعف داخل وخارج الفصل أعلى من سواهم من غير المسلمين وإن كان ذلك لا يمنع من وجود حالات شاذة على كلا طريقي القضية.

فإذا كان الدارسون عندنا من المسلمين المقبلين بدافع ذاتي مرتبط بالاسلام وكانت مادة الكتاب الذي يدرسون من خلاله تقربهم من اللغة ومن الإسلام معا، فلا شك أن درجة الاستعداد والمشاركة عند الطالب ستكون أعلى مما لو كان الكتاب يقدم اللغة فقط من خلال مادة واهية الصلة بالاسلام أو مادة اسلامية مشوهة كما هو الواقع في بعض الكتب المؤلفة في أمريكا.

١ - ٨ الخلفية الثقافية:

لا يمكن فصل اللغة عن تراث المجتمع

صاحب هذه اللغة وثقافته. لأن «اللغة لا تتطور في فراغ. وهي جزء من ثقافة الشعب والوسيلة الرئيسية التي يتفاهم بها أفرادها. ومن هنا كانت اللغة جزءا من الثقافة، كما أنها الأداة التي من خلالها يتم التعبير عن بقية عناصر الثقافة».

ومن هنا فإن دارس أي لغة أجنبية لا بد أن يواجه صعوبات في دراسته لها مصدرها اعتبارات ثقافية، لأنه يواجه ثقافة جديدة مختلفة عن ثقافته. وكلما كانت ثقافة اللغة الهدف مختلفة في مكوناتها الأساسية وصورها التفصيلية عن ثقافة الدارس زادت الصعوبات أمامه كما كيف، لأن «الدارس لا يتعلم الثقافة الهدف في فراغ كما كان حاله حين تعلم ثقافة قومه، وإنما يتعلمها وهو واقع في كل خطوة تحت تأثير الخبرات والمعاني والعادات المستمدة من ثقافته القومية»

فإذا كانت العربية الفصحى مرتبطة ارتباطا غير عادي — بل ومشحونة — بتراث الاسلام وثقافته ومفاهيمه، فلا ريب أن الدارس المسلم سيكون على قدر من الألفة لهذه الثقافة مما ييسر عليه عملية التعلم، خاصة حين تكون مادة الكتاب مشحونة بالمفردات والمفاهيم والمضامين الاسلامية.

١ - ٩ الخلفية اللغوية:

إذا درسنا لغات الدارسين المسلمين من غير الناطقين بالعربية، لوجدنا أن الغالبية العظمى منهم تنتمي الى مجموعة من اللغات تعرف باسم «اللغات الاسلامية» مثل: الفارسية والتركية والأرد والسواحلية والهوسا والماليزية وغيرها من لغات آسيا وأفريقيا خاصة. (هذا بالطبع تصنيف ثقافي لا لغوي بالمعنى الدقيق).

«وكل اللغات الرئيسية التي يتكلمها المسلمون في آسيا وأفريقيا قد اقترضت مفردات عربية لتعبر عن الأفكار الدينية والقانونية والثقافية للإسلام» وتصل نسبة المفردات العربية في بعض هذه اللغات الى أكثر من ٣٠٪ - كما في السواحلية على سبيل المثال.

كذلك فان غالبية المسلمين من غير الناطقين بالعربية يتعلمون الألفباء العربية ويمارسون قراءة نصوص عربية - كالقرآن والحديث وغيرها - وإن كانوا لا يعرفون قواعد اللغة ولا يفهمون معنى ما يقرأون. وكثير منهم - أيضا - قد تعرضت أذنه لأصوات العربية الفصحى من خلال الاستماع إلى القرآن الكريم وخطب الجمعة، خاصة في عصر «الترانزستور» «والكاسيت».

هذه الخلفيات اللغوية - على مستوى الأصوات والمفردات، فضلا عن المضامين الثقافية التي أشير إليها في الفقرة / ١ - ٨ / - تساعد الى حد ملموس في عملية تعلمهم العربية.

ومن هنا كان واجبا أن تؤخذ تلك الخلفية اللغوية في الاعتبار عند تأليف كتب لتعليم هؤلاء وسنشير الى كيفية تحقيق ذلك فيما بعد.

العوامل اللغوية

١ - ١٠ طبيعة اللغة الهدف (العربية)

من المسلم به - عند غير المكابرين والمغالطين - أن العربية ارتبطت بالقرآن وبالإسلام ارتباطا لا ينفصم، وكيف ينفصم وقد وعد الحق سبحانه بذلك «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا

له لحافظون» (الحجر - ١) وحفظ الذكر - ولا ريب - حفظ للعربية، وهو ما نراه حقا واقعا حتى هذه اللحظة.

وقد كان للقرآن والحديث النبوي أثرهما الذي لا ينكر في العربية على مختلف المستويات، خاصة على مستوى المعجم ومستوى المعنى «السيمانتيك» والمستوى البلاغي «الجمالي»، وتلك جوانب أساسية في تعليم العربية لأهلها أو لغير الناطقين بها.

فاذا اعتمدنا - في تأليف الكتب التي نحن بصدها - على المصادر الإسلامية بشكل أساسي - سواء في استمداد المفردات اللازمة أو النصوص التي تصور بها مختلف جوانب اللغة - كان ذلك أعون كثيرا في عملية التعليم المطلوبة في مختلف مستوياتها.

ويعزز هذا أن المفردات الإسلامية في معجم العربية هي أكثر المفردات أهمية بمختلف المقاييس: مقياس الشيع (٠) ومقياس القيمة الثقافية.

١ - ١١ العلاقة بين العربية واللغة / اللغات الأم للدارسين.

سبقت الإشارة إلى مجالات التلاقي بين العربية واللغات الإسلامية التي يشكل أبناءها من المسلمين الأغلبية العظمى من الراغبين في دراسة العربية (فقرات: / ١ - ٨ /، / ١ - ٩ /). وهذه المجالات - لغوية أو ثقافية - تمثل عناصر إيجابية وعوامل مساعدة لتيسر عملية تعليم العربية للمسلمين من أبناء تلك اللغات.

وإذا كانت هناك سلاسل من الكتب التي أعدت خاصة لتناسب تعليم الإنجليزية للطلاب العرب - وليس بين العربية،

١٠ العرب، والانجليزية من علاقة تذكر، ولا تجاوز الطلاب المستهدفون بهذه السلاسل لمليون طالب على أحسن تقدير حتى الآن — لا يجدر بنا، والإمكانات متوفرة والحمد لله، أن نعد كتباً خاصة للمسلمين الناطقين بكل من اللغات الإسلامية الكبرى — كالمالوية في إندونيسيا وماليزيا) والبنغالية والأردو لهوسا والسواحيلية والفارسية والتركية — وهم مدون بالملايين؟ وحين تحملت بعض دول تلجج النفقات الضخمة لأعداد مشروع لسفورد لتعليم الانجليزية لابناء تلك الدول نها نخدم الانجليزية قبل كل شيء، أفليست لنا وديتنا يستحقان مثل هذه الخدمة؟

ومن المعلوم أن إعداد كتب موجهة لأبناء مل من تلك اللغات لا يعني فنيا أكثر من بديلات طفيفة في منهج الكتاب ومادته — حيث اللغة والمضمون الحضاري — بما نلام مع بعض العناصر اللغوية والثقافية خاصة بكل شعب من تلك الشعوب أما البناء مام للبرنامج — لغة وثقافة ومنهج تأليف — يكون واحدا في كل تلك الكتب.

العوامل التعليمية والفنية

١٢ — الوسائل التعليمية والتقنية

تختلف الوسائل التعليمية والتقنية التي ب الاستعانة بها، سواء في أعداد الكتاب لملوب أو في عملية التعليم نفسها، وذلك سقا لنوع المهارات اللغوية المستهدفة والمستوى ي يراد للدارسين الوصول اليه في اجادتها. متلاف درجة التركيز على بعض المهارات أو متلاف المستوى الذي يراد ايصال الدارسين ه في كل منها يرتبط ارتباطا وثيقا بالعوامل

الشخصية التي سبق ذكرها، خاصة الدوافع والاهداف والاستعداد.

وفي رأيي أنه لا مانع تربويا — في مجال تعليم اللغات لغير الناطقين بها — من التركيز على بعض المهارات اللغوية دون البعض الآخر إذا كانت اهداف الدارسين أو استعداداتهم تقتضي ذلك. فمن تبديد الجهد والوقت والمال — بالنسبة لطرفي العملية التدريسية — أن أركز على مهارات أعلم أن ظروف الدارسين أو اهدافهم لن تتيح لهم الاستفادة منها في المستقبل، أو أن ضعف استعداداتهم — بسبب السن أو الخلفية اللغوية — لن تمكنهم من احراز تقدم معقول مهما بذل من جهد.

وبناء على هذه الاعتبارات يمكن تحديد نوعية الوسائل والتقنيات التي تستخدم في أعداد الكتاب أو في عملية التدريس. من امثلة ذلك انواع التدريبات ومدى الاستعانة بالتسجيلات..

اعتبار آخر ينبغي التنبيه اليه، وهو أن الكتاب ما دام موجها للمسلمين ومهنما بتقديم مفاهيم اسلامية صحيحة، فان اختيار الامثلة والنصوص ومواصفات الصور والرسوم المستخدمة في الكتاب سوف تتأثر ولا شك بهذا الاعتبار.

كذلك فان نوعية ومستوى التقنيات التعليمية المتوقع توفرها في المراكز التي ينتظر ان تستخدم الكتاب المنشود، لها تأثير كبير على طريقة أعداد الكتاب وعلى محتوياته من الوجهة التربوية التدريسية.

كل هذه الاعتبارات الخاصة بالوسائل يجب أن تكون واضحة ومتفقا عليها قبل تقرير الطريقة التي ستبع في التدريس وقبل تصميم الخطة لأعداد الكتاب.

١ - ١٣ كفاية القائم بالتدريس:

تدريس اللغات لغير الناطقين بها أصبح تخصصاً، وأصبح من الضروري لكل من يعمل فيه أن يكون على مستوى معين من الوعي بمشاكل هذا المجال ومهاراته سواء اكتسب ذلك عن طريق الدراسة التخصصية أو عن طريق الممارسة المشفوعة بآرضية من الدراسات اللغوية والتربوية العامة. ولكن الواقع القائم يشهد بأن الظروف لا تسمح دائماً بتوفير هذا المستوى المثالي من الكفاية، خاصة خارج المراكز المتخصصة في هذه المهنة، وما أقل عدد العاملين في هذه المراكز بالقياس إلى أعداد العاملين في هذا المجال في مئات - بل آلاف - المدارس والمراكز وأقسام الجامعات في كافة البلاد الإسلامية - منها وقرها - بل في البلاد التي فيها أقطاب إسلامية في الشرق وفي الغرب.

لكل هذه الاعتبارات تتجه الكتب المؤلفة في هذا المجال إلى أن تكون مزودة قدر الامكان بالوسائل المساعدة من امثلة حلولة وتدرجات متنوعة وجداول ورسومات وخرائط وصور، كما يستعين بعضها بلفظ الدارس - أو بلفظ يتوقع منه معرفتها - وبالمسجلات الصوتية والافلام... الخ. حتى توضح النقص المحتمل - بل المؤكد في كفاية القائمين بالتدريس ولتقوم عند الحاجة بتيسير مهمة التعليم الذاتي في حالات عدم وجود مدرسين.

كذلك فإن معرفة مستوى الكفاية لدى من سيقومون بتدريس الكتاب يؤثر إلى حد كبير في الطريقة التي سيتم بها التدريس وبالتالي في تصميم الكتاب وطريقة تقديم المادة المدروسة فيه.

وبأخذ العوامل التعليمية الفنية (عادية -

فقرة ١/ - ١٢/ وبشرية - فقرة ١/ - ١٣/) من مختلف جوانبها في الاعتبار فإنه يتوجب علينا أن نقرر منذ البداية المواقع التعليمية (المدارس والمعاهد) التي نستهدفها بالكتب المطلوبة، أو التي يمكن أن تستفيد بهذه الكتب. فبناء على حقيقة الواقع كما نصوره ستحدد بعض مواصفات الكتاب الذي يكون مناسباً لذلك الواقع.

ومن المهم - ونحن ندرس كافة العوامل السابقة للوقوف على حقيقة الحاجات والظروف التي نريد مواجهتها بالكتب المنشودة - أن نكون واقعيين نستهدف توصيل هذه الخدمة الجليلة إلى أكبر عدد ممكن من المسلمين غير الناطقين بالعربية - على اختلاف موقعهم وامكانياتهم - بأقل قدر من الجهد والتكاليف وفي أقل مدة زمنية، بالنسبة لنا ولهم ولو كان ذلك في مقابل التنازل عن بعض «مثاليات» الخبراء والمتخصصين في مجال تعلم اللغات لغير الناطقين بها. فلان تعلم الف طالب - مثلاً - مستوى معيناً من العربية في مدة معينة مع قدر من التواضع في مستوى الاداء في مهارتي «النطق الجيد» و «الطلاقة في الحديث» خير من أن نعلم هذا العدد هذا المستوى - مع اتقان أكثر للنطق والطلاقة - في مدة أطول، أو أن نعلم نصف هذا العدد من الطلاب ذلك المستوى المثالي في نفس المدة. فالكسب في مجال العدد وفي عامل الوقت - وحتى التكاليف - أهم من المستوى العالي في الاتقان. لقد قيل إن سيويو - سوهو - هو - ظل لا يجيد تماماً نطق حرف «العين».

كذلك فإن تعلم اهم المهارات اللغوية

— بالنسبة للمسلمين من غير الناطقين بالعربية
بأقل قدر ممكن من التقنيات الحديثة الامر
الذي يعني توفيراً في الجهد والوقت والمال،
ومرونة أكثر تيسر توسيع دائرة الاستفادة بهذه
البرامج، لمؤولى وأقرب الى تحقيق الاهداف
التي نتطلع اليها من وراء هذا اللقاء. وهذا
الاعتبار سيظهر اثره ولا شك في تصميم واعداد
الكتاب المطلوب.

متطلبات ما قبل التأليف

٢ - ١ رعاية لكافة العوامل والاعتبارات التي
سبق بيانها، نحتاج الى توفير مجموعة من
الامكانيات المساعدة في عملية تأليف كتب
مناسبة لتحقيق الاهداف المرجوة. وهي في
جلتها تحتاج الى بحوث ودراسات ربما كان
بعضها قد تم بالفعل ولا زال الباقي في حاجة
الى ان يتم.

٢ - ٢ قوائم الشبوع والمفردات

نحتاج - في اطار الاهداف والأولويات
المقترحة في هذا البحث - الى توفر الدراسات
والقوائم التالية:

١ - دراسة احصائية لأشيع «الوحدات
الوظيفية» في النحو العربي معتمدة عل
نصوص من القرآن والسنة والكتابات التراثية
والكتابات الحديثة. (٦)

٢ - قائمة شبوع لمفردات القرآن الكريم.

٣ - قائمة شبوع لمفردات احدى مجموعات
الحديث النبوي الشاملة والصحيحة، مثل:

- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه
الشبخان.

- صحيح البخاري أو صحيح مسلم أو
كليهما.

— رياض الصالحين أو منهاج الصالحين.
٤ - قائمة شبوع للمصطلحات الاساسية في
أحد كتب الفقه الاسلامي غير المذهبي، مثل:
— كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»
لابن رشد.

— «فقه السنة» سيد سابق.

٥ - قائمة شبوع عامة للغة العربية. (أفضل
الموجود حالياً، قائمة د. داود عطية عبده.

٦ - قوائم بالمفردات العربية في كل من
اللغات الاسلامية الكبرى:

الاندونيسية - الماليزية - والاردو والبنغالية -
والساحلية والموسا والفارسية والتركية... الخ.

٢ - ٢ مراكز ومواقع تعليم العربية لغير
الناطقين بها في العالم الاسلامي:

نحتاج الى معرفة ما يأتي:

١ - المراكز المتخصصة في تعليم العربية
لغير الناطقين بها، من حيث:

أ - عددها ومواقعها.

ب - متوسط أعداد الطلاب التي يمكن لكل
استيعابها.

ج - الكفاءات البشرية عدداً ومستوى.

د - التجهيزات التعليمية المتوفرة.

٢ - المراكز لغير المتخصصة (ولكنها تقوم
— أو يمكن ان تقوم — بتعليم العربية لغير

الناطقين بها.)، من حيث:

أ - الاعداد والمواقع.

ب - الامكانيات البشرية والمادية.

ج - إمكانيات الاستيعاب.

د - المستوى الذي يمكن أن تصل اليه في
تدريس العربية.

هـ - الاحتياجات اللازمة لتمكينها من القيام

بهذا الواجب.

٢ - ٤ إحصائيات بشرية، تبين:

أ - حجم الاقبال الواقعي على دراسة العربية:
(متوسط أعداد الدارسين المقيدون بالفعل في مختلف المراكز المتخصصة وغير المتخصصة)

ب - حجم الاقبال المتوقع لو توفرت امكانيات استيعاب اكبر. (استطلاع رغبة)

ج - الدوافع والاهداف والمجالات المتوقعة لكل من النوعين ب (أ) و (ب)

ويمكن الوصول الى المطلوب في كل من أ، ب، ج، عن طريق «استبانة» لتحصيل المعلومات المطلوبة في كل وتوزع على الاجهزة والمؤسسات التعليمية في البلاد الاسلامية لتستوفي وتحلل في كل موقع ثم ترسل النتائج. والهيئات المعنية بالشعوب الاسلامية - مثل رابطة العالم الاسلامي والدعوة العالمية للشباب المسلم - يمكن أن تؤدي دورا مساعدا في هذا الامر.

تأليف أم اتقاء؟

٣ - ١

انطلاقا من الاهداف والاعتبارات التي سبق بيانها استطيع أن أقول مطمئنا ان التأليف هو الوضع الامثل - أو المقبول - لتحقيق تلك الاهداف. فلست اعرف - على حد علمي - كتابا مؤلفا يمكن ان يكون مناسباً ووافيا بالاهداف المحددة هنا:

(١) في بعضها ألف اساسا لغير المسلمين، فلا يصلح لما نحن فيه (مثل كتاب جامعة ميشيجان بمستويه الابتدائي والمتوسط).

(ب) وبعضها ألف من منطلق يختلف عن

المنطلق المقترح هنا، فقد ألف لتوعية خاصة من الدارسين ولظروف تعليمية محددة. وهذا يمكن أن يستفاد به في مثل الأحوال التي ارتبطت اعدادها بها. ولست أظن ان مثل تلك الأحوال واردة أو ذات أهمية كبيرة في المجال الذي نحن بصدد. من ذلك:

١ - منهج في تعليم اللغة العربية د. داود عطية عبده. بيروت، ١٩٦٤. (مقدمة ٢ + ج)
(يركز على احتياجات الدبلوماسيين وأشباههم)
٢ - العربية بالراديو. وزارة الثقافة، مصر (١٩٠)

٣ - تعلم العربية. وزارة الارشاد (مصر ١٩٦٦)

(ج) وبعضها ألف من منطلق قريب مما نحن فيه، وإن كان قد أعد لتعليم البالغين وللاستخدام في المعاهد المتخصصة في بعض البلاد العربية، من ذلك:

١ - طريقة جديدة في تعليم العربية. محمد أمين المصري (د). (بيروت، ٧٣ - ١٩٧٥)
٤ ج. (هذا الكتاب اقرب الى مرحلة الاطفال دون البلوغ).

٢ - كتاب معهد اللغة العربية جامعة الرياض.

٣ - كتاب وزارة التربية دولة قطر.

٤ - كتاب معهد بورقبة في تونس.

ولعلي سمعت أن ثمة كتابا أخرى من هذا القبيل، وإن كنت لم اطلع على شيء منها.

ولصاحب هذا البحث محاولة (لم تكتمل بعد) صممت اساسا للمسلمين غير الناطقين بالعربية، وصدر منها الجزء الاول (مقدمة في الاصوات والكتابة) (الكويت ١٩٨٠)، والجزء الثاني تحت الطبع. وهي محاولة فيها

بصور نظرا لانها الاولى بالنسبة للمؤلف ولأنه انفرد بالقيام بها، وإن كان قد حاول جهده أن يحقق بها الاهداف، وقد صدر الجزء الاول موجها للمسلمين الناطقين بالانجليزية، ثم نقل حتى الآن - الى الايطالية واليوغسلافية والتايلاندية واليوربا.

٣ - ٢ في هذه المرحلة يمكن الاستعانة بالمتوفر من هذه الكتب في اطار المجال الذي وضع له حتى يتم تأليف الكتب المناسبة طبقا للاهداف الموضوعة.

والمجال - على اي حال - واسع وفقير بحيث ان كل جهد - مهما يكن نصيبه من سعة الافق أو ضيقة، من الكمال أو القصور - سوف يعين على سد ثغرة موجودة ما دام لا يتضمن ما ينقض شيئا من الاهداف الاساسية التي نتطلع الى تحقيقها.

- ٤ -

خطة العمل

٤ - ١ / الهيكل العام:

في هذا الاطار الذي اتضحت حدوده في الصفحات السابقة من حيث الاهداف العامة والخاصة وظروف الدارسين والجهات المعنية بتعليم هذه اللغة لهم والامكانيات الواقعية، أنطلق - في تفاؤل - إلى اعتماد خطة شاملة ذات شعب ومراحل بحيث تستوعب الجوانب الرحبة للقضية المطروحة وتضع لكل منها ما يناسبه من كتب.

وبعد استيفاء الدراسات الميدانية وتوفير الدراسات التمهيدية المقترحة (القسم الثاني: فقرات ٢ - ٢ - ٢ - ٢ - ٢ - ٢) أتصور أن يكون الهيكل العام للخطة المقترحة على النحو التالي

٤ - ٢ / كتب تعليم المهارات اللغوية:

أ - سلسلة من الكتب المتدرجة مناسبة للمستوى الاول من العمر (٦ - ١٨).

ب - سلسلة من الكتب المتدرجة للكبار (١٨ - ١٠٠)

٤ - ٣ / كتب القراءة والنصوص:

أ - سلسلة متدرجة ومتكاملة من الكتب والقراءة تكون متوازنة - من حيث عدد ونوعية المفردات والمستوى اللغوي والمضمون - مع سلسلتي تعليم المهارات اللغوية فتكون، بذلك، مكملتها ورافدة لها.

ب - سلسلة متدرجة ومتكاملة من كتب النصوص تقدم للحفظ والدراسة نصوصا ملائمة ومختارة من القرآن والسنة والمخطب والرسائل والحكم والأمثال والشعر.

ج - سلسلة قصص متدرجة تضم بعض قصص القرآن والسنة وقصصا أمينة عن تاريخ المسلمين قديما وحديثا. وهذه القصص اما ان تؤلف طبقا للمواصفات المتفق عليها لغة ومضمونا، واما ان تختار من المتوفر في السوق مع ادخال التعديلات المناسبة عليها.

د - معجم حديث للصغار والمبتدئين، مصور وثنائي اللغة (عربي - سواحيلي، سواحيلي - عربي... الخ) بحيث يشتمل - على الاقل - على مجموعة المفردات والتعبيرات الاصطلاحية المضمنة في كتب هذه المرحلة (في اللغة وفي القراءة والنصوص والقصص).

هـ - معجم حديث للكبار احادي اللغة (عربي - عربي) ومصور ويضم مفردات معجم الاطفال مضافا اليها ما تشتمل عليه كتب هذه المرحلة الثانية من مفردات وما يتوقع أن يحتاجه الدارسون الذي انتهى من

دراسة المرحلة الثانية خلال قراءاته الحرة.

٤-٤ / كتب إضافية للتعريف بالاسلام والمسلمين

١ - تعريف شامل ومختصر بالاسلام اهدافه ومصادره ومكوناته (عقيدة وشريعة) وبعلوم الاسلام ومنجزاته الحضارية ودوره المستقبلي.

٢ - مسح مختصر للتاريخ الاسلامي العام (من عصر البعثة حتى الوقت الحاضر)

٣ - تعريف بالعالم الاسلامي المعاصر - في اختصار - معلومات متكاملة عن كل قطر اسلامي وعن الاقليات الاسلامية في البلاد غير الاسلامية.

٤ - أطلس عربي للعالم الاسلامي.

قد تبدو مجموعة الكتب الاضافية في هذه الفقرة واهية الصلة بموضوع تعليم العربية لغير الناطقين بها، لكننا حين نأخذ في الاعتبار واقع المسلمين غير الناطقين بالعربية ومدى حاجتهم - بعد أن عرفوا العربية - الى العمق الثقافي العربي الاسلامي (سهلا ومناسبا لمستواهم اللغوي وفي تناول أيديهم) لا تضح لنا أهمية هذه المجموعة من الكتب لمساعدة هؤلاء الذين سوف نعلمهم العربية على ان يتابعوا المسيرة بفضل هذه الكتب المدخلة التي نعبر بهم في يسر الى حقل الثقافة العربية الاسلامية وتراثها الممتد عبر القرون، فليس من السهل على من درس العربية عدة سنوات من خلال نصوص مبسطة أن ينتقل منها مباشرة الى الكتب التوفرة والموجهة الى اهل اللغة من العرب. ومن المعلوم لكل مهتم بمجال تعليم اللغات لغير الناطقين بها مدى عناية اهل تلك اللغات بتوفير زاد ضخيم ومتنوع من المواد

القرائية لكل المستويات والأعمار والاهتمامات.

ومن هنا فان هذه الكتب الاضافية تقع في المرحلة الاخيرة بعد الانتهاء بتوفيق الله من انجاز الكتب المطلوبة لعملية التعليم ذاتها والكتب الاخرى المساعدة المرتبطة بها ارتباطا مباشرا.

خطوط تفصيلية

أولا: كتب تعليم المهارات اللغوية

٤-٥ / ١ - الأهداف والمضمون الفكري ونوعية المفردات: سبق بيان ذلك.

تقديم المفردات:

- أ - أشيع المفردات في القرآن والسنة.
- ب - أشيع المفردات في اللغة العربية.
- ج - المحسوس قبل المجرد والسليم قبل المعتل (خاصة في مرحلة صفار السن)
- د - ربط عدد المفردات في كل درس بطاقة الاستيعاب وبالساعات الدراسية.
- هـ - السيطرة على دخول المفردات بحيث تفسر كل مفردة عند أول مرة ترد فيها وان توفر للدارسين وسيلة سهلة ليعرف بها أين وردت اللفظة أول مرة ليقف على شرحها.
- (قائمة بالمفردات في آخر كل جزء مع الاحالة الى الصفحة).

- و - يراعى معدل تكرار المفردات بحيث لا تهمل بعض المفردات بعد ورودها أول مرة فلا تثبت في ذهن الدارس.
- ز - تعطى المفردات الأساسية من حيث المضمون الثقافي عناية أكثر من حيث التكرار.

٤-٦/ ٣ - تقديم القواعد (بستوياتها المختلفة):

أ - التدرج من الأسهل الى الأصعب ومن المألوف الى غير المألوف.

ب - التدرج من البسيط الى المركب.

ج - التدرج من الأكثر شيوعاً الى الأقل شيوعاً.

د - البدء بالقياسي وتأخير الشاذ.

هـ - الوضوح في وصف القواعد واستغلال كل الامكانيات لتحقيق ذلك من أمثلة وجداول ومقارنات... الخ.

و - تعرض القاعدة من خلال جمل أو نص.

ز - يسبق استنباط صيغة القاعدة عدد من الجمل التي تبرز هذه القاعدة بشكل واضح يستطيع الدارس معه أن يتوصل إليها بنفسه، أو على الأقل ان ينتهي لذلك.

ح - يستغني عن الشرح بلغة أجنبية طالما كان من الممكن تحقيق الوضوح بالوسائل الأخرى مع استخدام اللغة الهدف.

ط - يتجنب استخدام مصطلحات نحوية اجنبية، أو تقديم بعض الظواهر من خلال منهج لا يتلاءم مع النظام اللغوي للعربية. (٧)

ي - تقديم القواعد في كل درس واحدة واحدة، وتتبع كل قاعدة بالتمارين التي نخدمها وتربطها بما سبق من قواعد ذات علاقة بها.

ك - استحسن أن يضم مجموعة القواعد التي تقدم في كل درس قسم خاص بها يأتي تاليا للنص والجمل التي قهد لعرض هذه القواعد.

ل - بعد تكامل مجموعة من القواعد التي بينها جامع - كالمضامير أو التواسخ أو النفي أو

الاستفهام مثلاً - يستحسن أن تعرض مركزة في اطار واحد لتظهر العلاقة واضحة بينها، على أن يشار الى موقع كل من جزليات الباب من الدروس السابقة.

م - لا تعرض القواعد بالشكل الذي يعطي الدارس انطباعاً أنها هي الهدف من دراسة اللغة، وكذلك لا تقلل من دور القواعد كما فعلت بعض الكتب بحجة التركيز على المهارات أو المواقف (كتاب معهد بورتية مثلاً)

ن - هناك اقتراح للدراسة يذهب الى انه من الممكن ان تفصل القواعد مع تدريباتها في كتاب مستقل، كما تفصل نصوص وتدرجات القراءة الموازية للقواعد في كتاب آخر. وهذا التصميم يتيح للدارس أن يركز على القواعد متتابعاً - كما هو شأن كتب النحو العربي التي ربت كل الاجيال العربية وفسان البيان في كل العصور. كما يتيح هذا للدارس أن يتابع القراءة في الجمل والنصوص المتدرجة والمثلة - بالتوازي - للقواعد الواردة في الكتاب الآخر.

٤-٧/ ٤ - نصوص القراءة (المصاحبة للقواعد):

أ - الاستكثار من المادة القرائية.

ب - تنويع المادة القرائية (كلمات، جمل، قطع متفاوتة الطول حسب المستوى، حوار، قطع ونصوص مقتبسة من القرآن والسنة، وتراث العربية الضخم).

ج تدرج المادة القرائية - كتماً ومستوى - حسب حال الدارسين.

د - تنويع المضمون من حيث: المحلية والعالمية، القيمة الحضارية، علاقة المضمون

بالمهدف العام للبرنامج، وبالأهداف الخاصة للدارسين.

هـ - مراعات الامانة والفائدة فيما يتعلق بالمضامين التي تشتمل عليها المادة القرائية، خاصة فيما يتعلق منها بالاسلام.

٤-٨/ ٥ أ وسائل تنمية المهارات:

أ - تدريبات للاستماع والنطق والفهم والتعبير الشفوي.

ب - تدريبات متدرجة على فهم المكتوب وعلى التعبير الكتابي: وضع كلمات في مكانها الصحيح، الاكمال بكلمات مناسبة، طلب إجابة / صياغة أسئلة. ترتيب كلمات في جمل، ترتيب جمل لتكوين فقرة. ترتيب فقرات، وضع عناوين لفقرات أو لنص. تلخيص نص. اعادة صياغة نص. التعبير الحر عن فكرة واحدة. موضوعات تعبير مركبة. الرد على رسالة. انشاء رسالة. كتابة مقال..

ومن المفيد في تنمية المهارات اللغوية المختلفة ان يكون التدريس بطريقة «الوحدة» بحيث يكون النص الواحد محورا لتدريس جميع المهارات ما كان منها وسائل - كالقواعد بمستوياتها المختلفة - أو غايات في حد ذاتها كالفهم والتعبير بنوعية، وما هو خارج عن النطاق اللغوي كالانجهاات السلوكية والمعلومات العامة وغيرها، وتلك الطريقة هي ما كن يستخدمه القدماء من سلفنا في تدريسهم للعربية (٨)

ولا شك ان اعتماد الطريقة السابقة -سيتطلب منهجا خاصا في تصميم وتنفيذ دروس الكتاب.

٤-٩/ ٦ - وسائل توضيحية:

أ - رسوم، جداول، خرائط، صور،

مناظر...الخ

ب - استخدام لغة وسيطة عند الضرورة، خاصة اذا كان من المتوقع أن يستخدم الكتاب بدون معلم.

ج - استخدام «الكتابة الصوتية» لتصوير النطق اذا كان ثمة حاجة، كما في (ب).

٤-١٠/ ٧ - اخراج الكتاب

أ - التشكيل الكامل أو الجزئي للنصوص والامثلة والتمارين.

ب - اخراج النص من حيث بنط الطباعة وقياس المسافات بين الأسطر.

ج - اخراج الصفحات وتحديد ابعادها وهوامشها.

د - عمل معجم الفبائي سهل المداخل للمفردات الجديدة في كل جزء. وفي الاجزاء التي تقدمته.

٤-١١/ ثانيا: كتب القراءة

أ - تعد لتكون رافدا لكتب تعليم المهارات اللغوية من حيث تثبيت المفردات وتنميتها، وانضاج مهارات فهم المكتوب وتحسين الاداء في القراءة من حيث صحة النطق والطلاقة والسرعة مع الفهم، وذلك في جو غير مرتبط بتدريس القواعد.

ب - تغطية المجالات الحضارية التي يراد تزويد الدارس بمعلومات متكاملة عنها بما لا يتيسر تحقيقه في كتاب المهارات اللغوية.

ج - يراعى التدرج من حيث حجم النص وعدد المفردات الجديدة فيه ومن حيث ترابط المضامين الفكرية، خاصة تلك التي تنطق بالاسلام، كل ذلك في حدود ما يسمح به سن الدارس وحصيلته من المعرفة باللغة ووقت الدرس.

د - يراعى تحقيق اكبر قدر ممكن من الترابط بين ما يدرسه الطالب في كتب المهارات اللغوية وما يقرأه في كتب القراءة.

هـ - يراعى التنوع في المختارات القرائية من وجوه كثيرة تحقيقاً لعملي التكامل والتشويق.

و - يبنى النص - أو يقسم - على فقرات تدور كل منها حول فكرة واضحة ووثيقة الصلة بما قبلها وما بعدها.

ز - يصاحب النص شرح واضح للمفردات الجديدة.

ح - يتبع النص أسئلة يتأكد بها من فهم الدارس للنص: مضمونه ومرامي.

ط - تستثار من خلال بعض الاسئلة - وبطريقة وظيفية - بعض الجوانب الاسلوبية المناسبة مما لا تسمح بإثارتها كتب المهارات.

ي - تشكل النصوص تشكيلاً كاملاً في مرحلة الصفار وجزئياً في مرحلة الكبار.

٤-١٢/ ثالثاً: كتب النصوص

أ - نضم مختارات جيدة لغة ومضمونا، وبعبارة الى حد كبير عن الطابع المحلي ومثلة لجوانب الاسلام وتراثه.

ب - تكون المختارات قصيرة بشكل يسمح باستعمالها للحفظ والتسميع. (والحفظ والتسميع مستخدم في أحدث طرق تدريس اللغات لغير الناطقين، كما في مشروع اكسفورد للغة الانجليزية، ولكنني أراه مفقوداً في كتب تعليم العربية لغير الناطقين بها. وتلك - في رأيي - نقطة ضعف يجب أن نعالجها.)

وخير ما يمكن التركيز عليه في الحفظ: القرآن والسنة والشعر.

ج - تصاحب كل نص عوامل التوضيح المذكورة في (ز، ح، ط) بالنسبة لكتب

القراءة (الفقرة السابقة). ولكن بشكل مخفف جداً لتعطي فرصة للتركيز على الحفظ والاسترجاع تنمية للمهارات الادائية (النطق والطلاقة والتلقائية).

د - تشكل جميع النصوص تشكيلاً تاماً.

٤-١٣/ رابعاً: القصص

راجع فقرة ٤-٣/ بند (ج)

٤-١٤/ خامساً: المعاجم

أ - راجع فقرة ٤-٣/ بندي (د، هـ).

ب - يرنب المعجمان ترتيباً ألفبائياً بحيث تكون المداخل الاساسية فيه هي «الاصول المجردة» (الجزور الثلاثية والرابعة).

ج - تدرج «مداخل احالية» حسب «صيغة الكلمة» لتعين الدارس على الاهتمام الى الموقع الصحيح للكلمة المطلوبة حسب نظام التجريد.

د - تضبط صيغ الكلمات بالشكل التام وتميز في الطباعة.

هـ - يذكر كل ما يعني الدارس ويعينه على تحديد صيغة الكلمة ووظيفتها ومعناها خاصة في معجم الكبار، وذلك مثل الخصائص التالية:

١ - العدد: المفرد / جمع تكسير

٢ - النوع: مذكر ومؤنث

٣ - الصيغة: اسم فاعل. اسم مفعول. صفة مشبهة. مصدر. اسم جامد. ظرف زمان أو مكان. اسم مرة / هيئة. اسم آلة. اسم صوت. اسم فعل. اسم ضمير. أداة (حرف) مع الوظيفة (جر، نصب، استفهام، شرط، نداء... الخ)

٤ - الحالة الاصطلاحية: مصطلح علمي في مجال معين: (العقيدة. الفقه. تصوف. لغة. علوم بعثة... الخ)

٥ - الاستعمال: مجازي.

٦ - الاصل غير العربي: يوناني. لاتيني.
فارسي. هندي. انجليزي... الخ)
وبعد..

فهذا ما يسره الله لي، أدعوه - سبحانه -
أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن ينفع بما قد
يكون فيه من خير. فان أصبت فمن ربي وان
أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

«وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه
أنيب»

الهوامش

(١) ٥ (٢) د. عبدالعزيز الدوري. الاسلام
وانشار اللغة العربية والتعريب. بحيث قدم
الى ندوة مركز دراسات الوحدة العربية عن
«القومية العربية والاسلام» (٢٠-٢٣/١٢/١٩٨٠).
بحوث ومناقشات الندوة.
ط/١- ١٩٨١ ص ص ٦١-٩١ وما دار من
تقنيات ومناقشات ص ص ٩١-١٠٩.

د. سميد عبدالفتاح عاشور. الاسلام
والتعريب. عملة عالم الفكر. (الكويت)
مج ١٠، ٢٤، ٧-١٩٧٩. ص ص
١٨١-١٩٤.

(٣) علي الحديدي (د). مشكلة تعليم اللغة
العربية لغبر العرب (القاهرة، دار الكاتب
العربي، ١٩٦٦) ص ٣.

مازن المبارك (د). نحو وعي لغوي (دمشق،
١٣٩٠-١٩٧٠) ص ١٤٣.

(١) - مازن المبارك (د). المصدر السابق ص
١٥١-١٥٢

(٥) - ٩٤٪ من ال ١٠٠ كلمة الاكثر شيوعا
(في ال ٣٠٠٠ كلمة الاكثر شيوعا في اللغة
العربية) هي مفردات قرآنية، طبقا لـ:

داود عطية عبده (د). المفردات الشائعة في
اللغة العربية (جامعة الرياض، معهد اللغة
العربية، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م) ص ص
٢٥١-٢٥٣. هذا على الرغم من أن هذه
المفردات استمدت من الصحف اليومية وكتب
القراءة العربية للمرحلة الابتدائية ومن كتب
عربية مصرية تغطي أربعة عشر مجالا ثقافيا
مختلفا كان الدين الاسلامي أحدها. (المصدر
السابق ص ص: ب-ج)

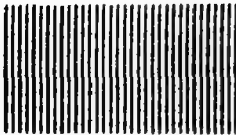
(٦) - اطلعت على دراسة استطلاعية تحليلية
من هذا النوع للدكتور محمد علي الخولي قدمت
الى «الندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغبر
الناطقين بها» (١٣٩٨-١٩٧٨) (معهد اللغة
العربية، جامعة الرياض) ص ٣٦.

(٧) - كاستخدام كتاب «جامعة ميشيجان»
حروف FML كميزان لصيغ الافعال والاسماء
بدلا من صيغة «فعل» المستعملة في الصرف
العربي. وكذلك استعماله المصطلحات
اللاتينية الدالة على صيغ الفعل وحالاته وعلى
حالات اعراب الاسماء من نحو:

Indicative, Subjunctive, Jumeive

Nominative, Accusative, Genitive

(٨) - داود عبده (د). نحو تعليم اللغة
العربية وظيفيا (الكويت، ١٩٧٩) ص ص
٧٠-٧٣.



تَطْوِيرُ الْأَعْمَالِ الْمَصْرِفِيَّةِ

بما يتفق والشرعة الاسلامية

للدكتور مسامى حسن حود

د . رفيق المصري

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي

— جامعة الملك عبد العزيز — جدة

كشف الغطاء عن
«بيع المراجعة للأمر بالشراء»

مقدمة

إن مسيرة المصارف الإسلامية أخرج إلى هؤلاء النقاد الصادقين منها إلى أولئك المتسلقين والمتنفعين، ولو تزقوا بزئ الدين، وصلوا، وصاموا، وحجوا، واعتصموا، وذكروا الله كثيرا وسبحوه أمام الناس.

لقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يتوجه الى الناس قائلا لهم بتلهم: «أشذكُم الله، لا يعلم أحد مني عيا الا عايه» (سيرة عمر ص ١٣٣). ولا يُترنك كثرة المتواظنين على الباطل، فان أتباعه كثيرون، لأن النار حطت بالشهوات، والجنة بالمكاره. ومعلوم لدى العلماء المحققين أنه «لا يُترك حق لانفراد قائله، ولا يؤخذ باطل لكثرة ناقله» ومعلوم دائما أن النقد (أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إما هو طريق التنازع والافتقار، وأن المداينة طريق الغرشة والثراء.

للسلم الصادق الباحث عن الحقيقة لا
للتنقد، بل يسعى إلى سماعه أكثر من
أن يسمع عبارات الاطراء والمجاملة
.. أما الذي يتخذ من الدين مطية إلى
فهو الذي يخاف النقد، لأنه لا يبحث
بقة ولا عن شريعة، بل يبحث عن
الذنيوية، وزيادة ثروته ودخله، وجباهه
، عند أهل الدنيا المتعلقين بها
، بعرضها ومتاعها، وأحسن أحواله أنه
، على حرف، فإن أصابه خير اطمأن
أعرض وصدف، وعائد وكابر، وتحل
إن مثل هذا السلوك حيال الحق هو
سح على توارى المنافع خلف مظاهر

ومن هذا المنطلق حرصت الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية على دمج «أهل الذكر والفضل والتخصص» للبحث المستمر في توفيق الأوضاع الاقتصادية للمسلمين مع شرع الله الحنيف (انظر الموسوعة، الجزء الشرعي، ص ٥١١).

واسهاماً مني ببعض الواجب، قمت بهذه الدراسة النقدية.

بيع المراجعة للأمر بالشراء كما هو عند الدكتور حمود

يقول الدكتور حمود في أطروحته «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعية الإسلامية» الطبعة الثانية المعادة، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م، ص ٤٣٠:

«يقوم أصل هذه المسألة على الواقع الذي نعشه وذلك من ناحية الرغبة في الحصول على بعض الاحتياجات قبل توفر الثمن المطلوب، سواء كانت تلك الاحتياجات مطلوبة للاستعمال الشخصي أو المنزلي (كالسيارة الخاصة أو جهاز التلفزيون)، أو كانت لازمة للاستعمال المهني (كأجهزة الأشعة للطبيب مثلاً).

ويتابع في الصفحة ٤٣٢ قوله:

«وتفسير ذلك أن مثل هذا الراغب، (الطبيب الذي يريد شراء أجهزة طبية لعيادته الجديدة مثلاً) يتقدم إلى المصرف طالبا منه شراء الأجهزة المطلوبة بالوصف الذي يحدده الطبيب، وعلى أساس الوعد منه بشراء تلك الأجهزة اللازمة له فعلاً مراجعة (بالنسبة التي يتفق عليها ٢٪ أو ٣٪ مثلاً) حيث يدفع الثمن مقدماً حسب إمكانياته التي يساعده

عليها دخله. فهذه العملية عملية مركبة من وعد بالشراء وبيع بالمراجعة».

ويقول في حاشية الصفحة نفسها:

«كان هذا ما رأه فضيلة الشيخ فرج السنهوري - حفظه الله - عند عرض المسألة على فضيلته».

وفي الصفحة ٤٣٣:

«وقد كانت هذه الصورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف اللاربوي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان التجاري بكل أنواعه منافساً - بكل قوة - سائر البنوك الربوية، محل تفكير مشوب بالخوف إلى أن اطمانت النفس بوجود هذا النوع من أنواع التعاقد مذكوراً نصاً على وجه التقريب في كتاب «الأم» للإمام الشافعي.

ويقول الدكتور حمود في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، الجزء الخامس (الشرعي)، ط ١، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م، ص ٤٩٨ في الحاشية حول بيع المراجعة للأمر بالشراء:

«كان أول كشف لهذا النوع من أنواع العقود المزدوجة وارداً في رسالتنا لنيل درجة الدكتوراه، وهي بعنوان: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعية الإسلامية، وأشار إلى الصفحات ٤٧٦ - ٤٨١ من الطبعة الأولى.

ويقول في الصفحة نفسها:

«والمراجعة هو (١) نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الأم للإمام الشافعي - رحمه الله - الذي تفرد بين سائر المذاهب بإبراز هذه الصورة الفريدة من المراجعة

المبنية على الأمر المسبق بالشراء، وهي الصورة التي رأينا أن نطلق عليها بحق (١) اصطلاحاً مميزاً هو بيع المراجعة للأمر بالشراء!!

بعد ذلك ينقل نص كتاب الأم نقلاً غير كامل، فقد حذف من آخره سطرين ونصف السطر تقريباً.

ثم يقول في الصفحة ٤٩٩:

«وإذا تجاوزنا مسألة الخيار التي يأخذ بها الامام الشافعي، رحمه الله، ويخالفه في ذلك المذهب المالكي الذي يأخذ بنظرية الوعد الملزم...».

وينقل في حاشية الصفحة نفسها قول الدكتور الصديق الضرير (مجلة البنوك الاسلامية، العدد ١٩، شوال ١٤٠١، أغسطس وسبتمبر ١٩٨١):

«إن مثل هذا الوعد ملزم للطرفين قضاءً طبقاً لأحكام المذهب المالكي، وملزم للطرفين ديانةً طبقاً لأحكام المذاهب الأخرى. وما يلزم ديانةً يمكن الالتزام به قضاءً إذا اقتضت المصلحة ذلك، وأمكن للقضاء التدخل فيه». ويقول ص ٥٠٠:

«وأما البنك الاسلامي فانه يملك البضاعة ملكية ضمان، وذلك بمعنى أن البضاعة اذا هلكت قبل التسليم فانها تهلك على ملكية البنك الذي لا يستطيع في هذه الحالة أن يسلم البضاعة المتعاقدة على شرائها. ويكفي ذلك للرد على من يقول بأن بيع المراجعة هو الوجه الآخر للربا.. والبيع الذي يتقبل فيه التقدر، ويتحول إلى بضاعة ولا نتاج ولا عاطرة».

ويقول ص ٥٠٦، عن عملية بيع المراجعة،

وعزو هذا الرأي للشيخ فرج السهوي:

«فهي ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس عنده، لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئاً، لكنه يتلقى أمراً بالشراء، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب، ويعرضه على المشتري الأمر ليبري ما إذا كان مطابقاً لما وصف، كما أن العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن، لأن البنك وقد اشترى قد أصبح مالِكاً يتحمل تبعه الهلاك».

ويقول في حاشية الصفحة نفسها:

«يمكن تطبيق هذا المبدأ في عمليات التمويل المحلي للأفراد» أي بالاضافة إلى تطبيقه في عمليات الاعتماد المستندي المتعلقة بالاستيراد.

اهمية هذه العملية في المصارف الاسلامية

وهكذا يتبين أن «بيع المراجعة للأمر بالشراء» امتد تطبيقه الى عمليات التمويل المحلية والخارجية. وبدأ يحتل مكانة هامة في مجمل عمليات البنوك الاسلامية التي رأت أن تطبيقه أسهل من تطبيق القراض (=المضاربة)، لأنه يقوم على مبلغ مراجعة مقطوع في البنوك الاسلامية، هو بديل للفائدة المقطوعة في البنوك الأخرى.

النص الكامل لكتاب الأم:

لقد تقدم أن الدكتور حود قد أخذ «بيع المراجعة للأمر بالشراء» من كتاب الأم للامام الشافعي. لذلك كان من الضروري أن نورد النص كاملاً، أي باستدراك النقص الذي طرأ عليه عند الدكتور حود.

يقول الامام الشافعي في «الأم» ج ٣، ص ٣٩، كتاب البيوع، باب في بيع العروض:

«وإذا أرى الرجل الرجل السلعة، فقال: اشتر هذه، واربحك فيها كذا، فاشتراها الرجل، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها، بالخيار: إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه. وهكذا إن قال: اشتر لي متاعاً، ووصفه له، أو متاعاً أي متاع شئت، وأنا أربحك فيه، فكل هذا سواء، يجوز البيع الأول، ويكون هذا فيما أعطي من نفسه بالخيار، وسواء في هذا ما وصفت إن كان قال: ابتاعه (١) واشتره منك بنقد أو دين، يجوز البيع الأول، ويكونان بالخيار في البيع الآخر. فإن جدداه جاز (٢). وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين. أحدهما أنه تبايعاه قبل (٣) يملكه البائع، والثاني أنه على غاطرة أنك إن اشترته على كذا أربحك فيه» ا.هـ.

أول محاولة لشرح نص كتاب الأم:

كان من المناسب أن يقوم الدكتور حمد بهذه المحاولة في أطروحته، غير أنه اكتفى بنقل القسم الأعظم من النص، ولم يشرح لفظاً ولا معنى. هذا مع أن صمدته في «بيع المراجعة للأمر بالشراء» كانت هذا النص وحده لا غير. حتى أنه حسب أن أحداً من الفقهاء غير الامام الشافعي لم ينص على هذه العملية.

أ - شرح بعض العبارات الهامة

قوله «أحدث فيها بيعاً» أي باعها بعقد مبتدأ، ولم يقل «باعها» فحسب، تأكيداً منه على أن البيع في قوله السابق «اشتر هذه وأربحك فيها كذا» لم يتعقد، وبعد شراء السلعة يمكن عقد البيع.

وقوله «أحدث» للتنبيه على أن قوله الأول لا يلزم له، ولا بد لكلي يتم البيع من عقد محدث، أي جديد.

وذلك مثل قوله تعالى في سورة الكهف، الآية ٧٠ «فلا تسألنني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً» أي حتى اذكركه لك مبادأة مني، لا بطلب منك.

ب - الشرح الاجمالي

١ - إذا طلب زيد من المصرف شراء سلعة معينة أراها له، على أن يربحه فيها مبلغاً معيناً، فاشتراها المصرف، فشراء المصرف السلعة من بائعها عمرو جائز (نافذ، ماض، غير مفسوخ) أما زيد فهو غير ملزم بالشراء، بل هو بالخيار، إن شاء اشترى بعقد مبتدأ جديد، وإن شاء ترك، وليس عليه شيء، ولا يلزم بشيء.

٢ - وإذا طلب زيد من المصرف شراء سلعة موصوفة، وصفها له بمواصفات محددة، على أن يربحه فيها مبلغاً معيناً، فاشتراها، فهذا الشراء الذي انعقد بين المصرف والبائع عمرو جائز (نافذ، لازم). ولا يلتفت إلى قول زيد، بل هو غير كما سبق بالشراء أو بعده.

٣ - ومثل ذلك لو طلب إليه شراء أية سلعة من دون تعيين، فإذا اشتراها المصرف فالشراء ماض، وزيد بالخيار كما سبق.

٤ - ولا يغير من الحكم في الحالات السابقة أن تعهد زيد للمصرف بشراء السلعة منه نقداً أو ديناً. فيبقى العقد بين المصرف وبائع السلعة (عمرو) ماضياً، ويبقى زيد والمصرف بالخيار.

٥ - بعد شراء المصرف للسلعة المطلوبة منه،

يمكن أن يعقد مع زيد عقداً ليحبه السلعة. ولا يعبأ بالقول الأول الذي جرى بينهما «اشتر هذه، وأربحك فيها»، إذ لا بد من عقد جديد بعد أن اشترى المصرف السلعة وقبضها فصارت ملكاً له في حوزته وضامناً لما حتى تسليمها الى الشاري.

٦ - إذا ألزم زيد والمصرف أنفسهما بأن يبيع الثاني إلى الأول السلعة بعد شرائها من عمرو، فإن التزامهما لا يلتفت إليه، ويعتبر مفسوخاً لسببين:

الأول - لأنهما تبايعا سلعة لم يملكها البائع (المصرف) بعد، فهذا بيع ما ليس عنده.

والثاني - لأن المصرف قد لا يجد السلعة المطلوبة في السوق، بالسعر المحدد، فيذهب سعيه باطلاً. وهذا يعني أن العقد الملزم في هذه الحالة عقد غرر، فقد يتم للمصرف الشراء بالسعر المحدد (التحقق عليه في العقد الملزم)، وقد لا يتم.

أضواء أخرى على نص الامام الشافعي

١ - إذا قال له: «اشتر هذه وأربحك فيها كذا»، وكاننا بالخيار بعد الشراء، فهذا جائز شراً، فيجوز الشراء الذي عقده المصرف مع البائع عمرو، كما يجوز البيع الثاني الذي عقده المصرف مع المشتري زيد. وهذه صورة يمكن أن يقول بها كل فقيه، سواء نص عليها صراحة، أم سكت عنها، لأنها لا تتعارض مع أصول المذاهب واجتهادات الفقهاء جميعاً.

٢ - ومن هذا يتبين لك ان غرض الامام الشافعي من النص المذكور ليس ببيان جواز

هذه الصورة، بل إن غرضه بيان حرمة إلزام المتعاقدين أنفسهما في «اشتر هذه، وأربحك فيها». والتدرج في البيان والتعليم من تلك الصورة إلى هذه تدرج تربوي وتعليمي مفيد ومألوف.

٣ - نص الامام الشافعي صريح في عدم جواز إلزام المتعاقدين أنفسهما. بل هما يبان مستقلاً: البيع الأول بين المصرف وعمرو البائع. والبيع الثاني بين المصرف وزيد الشاري. أما قوله «اشتر هذه وأربحك فيها» فليس بيعاً. ولأحظ قوله «البيع الأول»، «البيع الآخر».

٤ - يلاحظ في النص أن تعيين السلعة «اشتر هذه السلعة»، أو وصفها «اشتر لي متاعاً ووصفه له». أو عدم تعيين أية سلعة «أو متاعاً أي متاع شئت» أمر غير مهم، طالما أن الطرفين بالخيار، بعد شراء المصرف السلعة، فالمعتمد ينمق والسلعة حاضرة مشاهدة، لم تعد غائبة ولا موصوفة ولا مبهمة، وهذا لا يعني أن بيع السلعة لا يجوز إلا إذا كانت حاضرة، بل يجوز بيعها موصوفة، كما في السلم، لكن بيع السلم يختلف عن هذه العملية في أنه يجري التعبير عنه بقوله «بعضي» لا «اشتر لي» أي فيه طرفان لا ثلاثة. كما أن الثمن فيه محجل، لا مقسط ولا مؤجل. كما أن البائع فيه هو المنتج للسلعة، واشترط توفرها في الحق (عند التحليم) ليس إلا من قبيل الضمانة الإضافية للقدرة على التسليم.

٥ - يلاحظ أن الامام الشافعي قد ذكر في النص أن الخيار لزيد مرتين: «والذي قال: أربحك فيها بالخيار...»، «ويكون هذا فيما

أعطى من نفسه بالخيار» ثم ذكر في الثالثة أن الخيار لزيد والمصرف معا «ويكونان بالخيار في البيع الآخر» ويجب أن يفهم أن الخيار لهما معا في المرات الثلاث. وذكر أن الخيار له باعتبار الأغلب، والخيار لهما باعتبار الحقيقة. فيمكن للمصرف أصلا أن يسمع قول زيد «اشتري هذه وأربحك فيها كذا» ولا يذهب فيشتري السلعة المطلوبة، فليس ملزما بالشراء. وإذا ذهب فقد الشراء فهذا في الأغلب دليل على رغبته في الاستجابة لعقد البيع الآخر مع زيد. لكنه مع ذلك لو اشترى السلعة فارتفع سعرها بعد ذلك، لم يكن ملزما ببيعها بالسعر المحدد في قول زيد. إنما يستطيع أن يعرضها على زيد بالسعر الجديد فإن شاء اشترى، وإن شاء ترك.

والخلاصة أن مقصود الامام الشافعي هو إعطاء الخيار في الحقيقة لكل من زيد والمصرف، بدليل ما نص عليه في المرة الثالثة، وعدم وجود مسوّغ للتفرقة بينها وبين المرتين السابقتين، سوى ما ذكرنا، والله أعلم.

٦ - إذا ألزم زيد والمصرف أنفسهما، كان العقد عقد قَرَر، كما قدمنا. وإذا ألزم أحدهما نفسه دون الآخر، كما تفعل بعض المصارف الإسلامية التي تلزم نفسها دون إلزام الأمر بالشراء، فهذا لا يزيل القَرَر، بل ربما فيه زيادة غرر، بحق أحدهما، بعد أن كانا متساويين في الغرر، ثم إنه تحكم بلا دليل.

٧ - قول الامام «فإن جلداه جاز» أي إن جردا البيع، إذ البيع الأول «اشتر لي» ربما انعقد في رأيهما، لكنه لم ينتقد في نظر الشرع. فلا بد من عقد جديد مشروع، أي

عقد آخر مستقل، بعد أن أصبحت السلعة في حوزة المصرف.

٨ - لاحظ أن الامام الشافعي في قوله «والذي قال: أربحك فيها، بالخيار» وفي قوله «ويكون هذا فيما أعطى من نفسه بالخيار» لم يطلق عليه اسم الشاري، بل وصفه بـ «الذي قال» وأشار إليه بـ «هذا» لأنه لو وصفه بأنه «شار» لوجب أن يفهم أنه شار في نظر الشرع، والحال أن لا عبرة لقوله أو إرادته (أو لقولهما أو إرادتهما) ما دامت هناك مخالفة للشرع.

ومن هنا فإن ما ذهب إليه الدكتور حود في تسمية العملية «بيع مربحة للأمر بالشراء» غير صحيح شرعا ولا عقلا، لأن البيع لم ينعقد ما دامت السلعة غير داخلة في حوزة المصرف. ولا يصح تسمية زيد آمرا بالشراء، لأن هذا يوهم بأن أمره نفذ شرعا.

وعلى هذا فإن الامام الشافعي بريء مما ينسبه الدكتور حود إليه في قوله المذكور في مطلع البحث، فهو لا يوافقه لا على الاسم، ولا على الجواز، وبهذا تنقطع كل علاقة بينه وبينه.

المالكية نصوا صراحة على حرمة العملية واعتبارها من بيع العينة:

لقد ظن الدكتور حود أن الامام الشافعي قد انفرد بذكر هذه العملية، وأوهم القاريء بالقطع، مع أن المالكية نصوا صراحة كالامام الشافعي على حرمتها.

يقول ابن جزّي في القوانين الفقهية ص ٢٨٤:

«إن العينة ثلاثة أقسام: الأول أن يقول رجل لآخر: اشتر لي سلعة بعشرة، وأعطيك خمسة عشرة الى أجل، فهذا (ربا) حرام. والثاني أن يقول له: اشتر لي سلعة، وأنا أربحك فيها، ولم يسم الثمن، فهذا مكروه. والثالث أن يطلب السلعة عنده، فلا يجدها، ثم يشتريها الآخر من غير أمره، ويقول: قد اشتريت السلعة التي طلبت مني، فاشترها مني، إن شئت، فهذا جائز.

انظر الى قوله «من غير أمره» أي أنه اشتراها لا بناء على أمره، كل ما هنالك أن زيدا عندما طلب السلعة من المصرف، وكانت غير موجودة عنده، شعر المصرف بأن هناك طلبا على سلعة معينة، يمكن له أن يوفرها ويعرضها للبيع في محاله. هذا اذا سلمنا بأن المصرف بائع سلع. ثم ألا ترى مرة أخرى أن تسمية الدكتور حود لل عملية بأنها «بيع مربحة للأمر بالشراء» غير جائزة كذلك في نظر المالكية، وأنه لا يمكن وصف زيد بأنه أمر بالشراء؟

وتجد نصوصا أخرى على حرمة العملية صراحة، عند ابن رشد في المقدمات ص ٥٣٨، وعند الباجي في المنتقى ٣٩/٥.

هذا تلفيقٌ غيرُ جائزٍ

لقد أخذ الدكتور حود وصف العملية من عند الامام الشافعي، وأراد تطبيقها في المصارف الاسلامية، الا أن الامام الشافعي يحرمها، ولا يلتفت الى قول القائل: «اشتر هذه وأنا أربحك فيها كذا» ورأي بعضهم أنه يمكن النظر الى هذا القول على أنه وعد بالشراء، ومن ثم يمكن إلزامه به بناء على المذهب المالكي. وما أن الدكتور حود لم يذكر

أي نص مالكي، بدا له أن هذا التلفيق جائز. غير أن ما تجدر الاشارة اليه هنا أن المالكية برغم أن مذهبهم يلزم بالوعد، إلا أنه لم يلزم هذا الواعد بوعده هنا؟ فلماذا يا دكتور حود؟

الامام مالك نص على أنها داخلة في النهي عن بيعتين في بيعة

روي الامام مالك في الموطأ ٦٦٣/٢، باب النهي عن بيعتين في بيعة، أنه بلغه أن رجلا قال لرجل: ابتع لي هذا البعير بتقد، حتى ابتاعه منك الى أجل، فسل عن ذلك عبدالله بن عمر، فكرهه ونهى عنه.

وطبيعي أن العملية لو جرت على أنها بيعان كل منها مستقل عن الآخر، فأنها لا تدخل في ذلك النهي. أما لو أزمنا أنفسهما فلا ريب أنها تصير داخلة. ذلك أن البيعة الأولى هي المتعقدة بين زيد والمصرف، والثانية هي المتعقدة بين المصرف وعمرو، فتكون بذلك بيعة واحدة مركبة من بيعتين. ومع أن الدكتور حود يعترف بأنها من «العقود المزدوجة» كما قال، إلا أنه لا يحرمها، فقارن وتأمل.

هذه العملية لا علاقة لها ببيع المربحة الذي نص عليه الفقهاء

ظن بعض الكتاب غير المتحسين أن هذه العملية ضرب من بيع المربحة. والحقيقة أن ليس لها من بيع المربحة الا الاسم الذي أطلقه عليها الدكتور حود. ذلك أن بيع المربحة (شأنه في ذلك شأن بيع السلم وبيع الاستصناع) يتعد بين اثنين بقوله: بعني. أما العملية المشبوهة فتتعد بقوله: اشتر لي. وهذا

يعني وجود فرق كبير. فالاول علاقة ثنائية،
والثانية ثلاثية (زيد، المصرف، عمرو).

هذه العملية قد تكون «دراهم بدراهم،
والمبيع مرجأ»

وذلك اذا تسلم الأمر بالشراء السلعة من
عمرو، لا من المصرف. فمن زيد بن ثابت:
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تباع
السلع حيث تباع، حتى يحوزها التجار الى
رحالهم. أخرجه أبو داود، وصححه ابن حبان.
ذلك أن المصرف يشتري السلعة بآلة مثلا،
ويدفع النقد الى البائع عمرو، ويبيعها لآخر
ببلغ أعلى، مائة وعشرين مثلا، والسلعة في يد
عمرو، فكانه أعطى مائة درهم بآلة وعشرين.

هذه العملية شبيهة بالحسم

ذكر الدكتور حود في أطروحته هذه العملية
على أنها بديل لعملية حسم الاوراق التجارية
في المصارف الربوية. غير أن هذه العملية في
حقيقتها لا تختلف لدى التأمل عن الحسم، إلا
في أن المال فيها يمنحه المصرف الوسيط الى
الشاري، وفي الحسم الى البائع. ففي كل
منهما: بائع حقيقي، ومشتري حقيقي، ومصرف
وسيط يقدم المال الى البائع في حال الحسم،
والى الشاري في حال المراجعة. فالعلاقة في كل
منهما علاقة ثلاثية. وهذا معنى قول الدكتور
حود نفسه في أطروحته، وقد تقدم ذكره «هذه
الصورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف
اللابروي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان
التجاري بكل أنواعه منافسا بكل قوة سائر
البنوك الربوية» ويأن هذا الخط يدا من
المستهلك لا من التاجر.

وبهذا تتفق هذه العملية مع الحسم من
حيث العلاقة الثلاثية، وتنفرد عنه باجتماع
شبهات أخرى حولها، كما هو مبين في سائر
نقاط هذا البحث.

هذه العملية تصادم نصاً حديثاً صريحاً

فمن حكيم بن حزام قال: أتيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: يأتيني الرجل
يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من
السوق، ثم أبيعهم. قال: لا تبع ما ليس
عندك. رواه الخمسة وابن حبان، واللفظ
لترمذي. فماذا بعد ١٩

تفنيد الأقوال الأخرى التي تحاول تحوير العملية

١ - قول الدكتور حود بأن البنك الاسلامي
يملك البضاعة ملكية ضمان، أي إذا هلك
قبل التسليم فانها تهلك على ملكية البنك قول
لا علاقة له بالموضوع، ولا يفيد صاحبه في
التحساس الدليل على شرعية العملية. بل هو
تأكيد لشيء مؤكد ومعروف في البيع كلها،
أي هو تأكيد للشيء في غير محله، لصرف
الأذهان عن شرعية العملية، وشغلها بأمر
أخرى. فتصور أيها القاريء أن تكون العملية
جائزة، ثم بعد ذلك أن يكون زيد ضامنا
للبضاعة قبل أن يتسلمها!

٢ - قول د. حود بأن «البيع الذي ينتقل فيه
النقد، ويتحول الى بضاعة هو العامل المظهر
الذي تختلف به الصورة عن الربا المحصور في
دائن ومدين بلا بضاعة ولا نتاج ولا مخاطرة»
قول غير صحيح، لأن الربا يمكن أن يقع في
البيع كما يقع في الديون. والمخاطرة لا تسف

الربا، فالمقرض يتعرض الى الاخطار المرتبطة بالمقرض، ومع ذلك لا يجوز له أن يطالب بفائدة لقاء ادعائه بالمخاطر. هذا فضلا عن أن مثل هذا الكلام غير مألوف عند أهل الشرع واللغة.

٣ - قوله عن العملية بأنها ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس عنده، لا يسلم له أبداً اذا كانا ملزمين.

٤ - قوله «لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئاً» قول غير مستقيم لغة ولا شرعاً. بل هو بيع بدليل أنه انعقد لزماً عند الدكتور حود.

٥ - قوله «لكنه يتلقى أمراً بالشراء» غير صحيح، لأنه عقد بيعاً، ثم انطلق يشتري ما سبق أن باع.

٦ - قوله «لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب» ينقضه انه باع قبل أن يملك. ويستقيم لو كان بالخيار.

٧ - قوله «يعرضه على المشتري الأمر» غير صحيح، لأن المشتري ليس آمراً، بل هو مشتري فعلاً، وشراؤه يوجب على بائنه أن يؤمن له السلعة من السوق.

٨ - قوله «ليرى ما إذا كان مطابقاً» وصف «لا علاقة له بالحكم على شرعية العملية، فما بالك بعد أن حكم الدكتور حود على العملية بأنها مشروعة، هل يعقل أن يشتري له البضاعة بخلاف المواصفات المطلوبة؟ فاصل العملية فيها مخالفة غير مشروعة، والزامه ببضاعة غير مطابقة للوصف يعتبر مخالفة شرعية أخرى. فما قيمة ذلك الكلام في الموضوع؟

٩ - قوله «العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن» لا يسلم له إذا تسلم زيد البضاعة من البائع عمرو، فهذا يكون المصرف ربح بدون ضمان، لأن الضمان واقع في الحقيقة على عمرو.

١٠ - قوله «لأن البنك وقد اشترى قد أصبح مالكا يتحمل تبعه الهلاك» غير صحيح، لأن البنك لا يصبح ضامناً يتحمل تبعه الهلاك الا بعد تسلمه البضاعة من عمرو.

١١ - رده على من قال «إن بيع المرابحة هو الوجه الآخر للربا» ليس رداً علمياً ولا شرعياً مقبولاً. ويبقى القول أقوى من الرد. والدليل كل ما قدمناه في هذا البحث.

وهكذا فإن أغلب الأدلة ان لم يكن كلها مجرد كلام لا علاقة له بالحكم على شرعية العملية. ومثل ذلك أيضاً إطراره على الامام الشافعي وعلى العملية، برغم أن الشافعي «الذي تفرد بين سائر المذاهب بابرار هذه الصورة الفريدة» يجرمها!

النتائج

١ - أعخذ الدكتور حود عملية من الامام الشافعي الذي نص على حرمتها. وكان حق الامام عليه أن لا يجعلها حلالاً، وأن لا يضمن عليه بسطرين يخذفهما من النص.

٢ - «بيع المرابحة للأمر بالشراء غير مشروع لفظاً ولا معنى، كما بينا.

٣ - وهم الدكتور حود بأن الامام الشافعي هو الوحيد الذي نص عليها. لقد نص عليها فقهاء آخرون كما رأيت، منهم الامام مالك، وابن

رشد، وابن جزري، والباجي. ولو استقصينا لزونا. ومن العجيب أن يظهر كل هؤلاء في قائمة مراجع أطروحته، دون أن يشر على نصوصهم حول العملية، كما عثر على نص الامام الشافعي. إن كتابا كالتوانين الفقهية كتاب صغير الحجم وميسر، وفيه نص مركز، فكيف لم يقرأه، أو يقرأ على الأقل ما تعلق منه بالبيع؟!

٤ - محاولة التلفيق بين المذهب الشافعي والمالكي بغرض تجويز العملية محاولة فاشلة. ذلك أننا لا نناقش في مسألة منفردة تتعلق بالوحد هل يمكن الالتزام به قضاء، ما نناقش فيه هو اتمام هذه المسألة في عملية محرمة يراد لها أن تصبح حلالا بحامل مطهر. فمع أن المالكية قضوا بالزام الواعد، إلا أنهم نصوا صراحة على حرمة العملية، فهذا برهان على فساد هذا النوع من التلفيق، وأن ليس كل تلفيق جائزا. وهذه نقطة أصولية فيها فائدة كبيرة للصادقين من الملقين.

٥ - في هذه العملية شبهة ربوية (عينة)، وشبهة بيع ما ليس عنده، وشبهة بيعتين فيبيعة. وليست هناك أدلة عقلية ونقلية دقيقة صادرة عن علماء محققين، لازالة هذه الشبهات.

٦ - هذه العملية لا تختلف في حقيقة الامر عن عملية حسم السندات، إلا في الطرف المستفيد من التمويل، فهو البائع في الحسم، والمشتري فيها.

٧ - هذه العملية تصادم نصا حديثيا مصادمة صريحة.

٨ - هذه العملية إذا كانت بدون الزام للطرفين، فكل فقيه يصححها، وإذا كانت بالالزام للطرفين فكل فقيه يرفضها. وإذا كانت بالالزام لأحدهما فرفضها أولى لأنه تحكم بلا دليل، وربما فيه زيادة غرر بحقهما أو بحق أحدهما بعد أن كانا مستويين في الغرر حال إلزامهما معا.

٩ - هذه العملية إذا حدد فيها الثمن كانت حراما، كما قال الامام الشافعي وابن جزري المالكي، وإذا لم يحدد كانت مكروهة، كما قال ابن جزري.

١٠ - هذه العملية عندما يكون فيها الخيار للطرفين جائزة بلا خلاف، وهي لا تتعدى في هذه الحالة كونها مؤشرا للمصرف على طلب الزبائن أو المستهلكين لسلعة نفذت أو ليست متوفرة عنده. فيوفرها إذا شاء لمن سبق أن طلبها، أو لغيره ممن يطلبها في المستقبل، على حد سواء، لانه لا يتم العقد ببيعها الا بعد دخولها في قبضة المصرف.

١١ - قول د. حود «والمراجعة هونوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الأم» الى آخر ما نقلناه أعلاه قول فيه إيهام للقاريء بأن الامام الشافعي يبيحها مع انه يحرمها. ومثل ذلك قوله «وقد كانت هذه الصورة من صور الوساطة (...) على تفكير مشوب بالخوف الى أن اطمأنت النفس بوجود هذا النوع من انواع التعاقد المذكور نصا على وجه التقريب في كتاب الام». كيف تطمئن النفس الى حلها وهي مذكورة عند الامام الشافعي على انها حرام؟ ثم الصواب أن اكتشافه للصورة لم يكن سابقا على اكتشافه لنص الامام



الشافعي. بل كان لا حقا له، بدليل ما قاله
هو نفسه في الموسوعة ص ٤٩٨ «والمراوحة هو
نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب
الأم...»

ومثل ذلك قوله بأن المذهب المالكي
يخالف الامام الشافعي في مسألة الخيار. فقد
رأينا اجتماع المذهبين على هذه المسألة، وتحريم
المالكية لفكرة الالتزام بالرغم من أخذهم
بالوعد الملزم.

١٢ - قوله «وإذا تجاوزنا مسألة الخيار التي
يأخذ بها الامام الشافعي ويخالفه في ذلك
المذهب المالكي الذي يأخذ بنظرية الوعد
الملزم» قول مردود، ذلك أن المشكلة كلها
تكمن، كما رأينا بالادلة الثقلية والعقلية، في
هذا «التجاوز» على المذهبين الشافعي

والمالكي.

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه،
وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه.

المساواة

(١)، صواب: أثبتته، بالأمر. ولم يُؤثر إلى ذلك د. حرد
لا في الموسوعة (الجزء الشرعي)، ولا في الطبعة الأولى
من كتابه، ولا في الثانية

(٢) هنا وقف د. حرد في النقل، ولم يذكر تمة النص.
وهكذا فعل في المواضع الثلاثة المشار إليها في الحاشية
السابقة.

(٣) سقطت: أن من الأصل.

محبي الدين عطية

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع - الكويت

الكتب :

■ جبر، محمد سلامة/ أحكام النفود في الشريعة الاسلامية. - الكويت: شركة الشماع، ص ٢٤٥٥، (١٩٨١). - ١١٦ ص، ٢٤ سم. - (سلسلة الاقتصاد الاسلامي - ١).

■ السالوس، علي احمد/ حكم أعمال البنوك
في الفقه الاسلامي. - القاهرة: مجلة
الأزهر، ١٤٠٢ - ٧٢ ص، ١٩٨٥ سم. -
(رسالة الأزهر - ملحق المجلة ذي الحجة
١٤٠٢).

■ السالوس، على احد/ حكم ودائع البنوك
وشهادات الاستثمار في الفقه الاسلامي. -
القاهرة: مجلة الأزهر، ١٤٠٢ - ٦٢ ص،
١٩٥ سم - (رسالة الأزهر - ملحق المجلة
شعبان ١٤٠٢).

انظر أيضاً: دليل الباحث في الاقتصاد الاسلامي - ١، ٢، ٣، ٤ - في: المسلم المعاصر، الأعداد: الافتتاحي، ١/٧، ٢/٣، ٦، ٣ على التوالي.

■ البهي، محمد/ الاسلام والاقتصاد. —
القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤ أ ش الجمهورية،
عابدين، ١٩٨١. — ٤٦ ص، ١٩٥ سم.

■ جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية/ أثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي في مجتمع، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الاسلامي لعام ١٣٩٦ هـ. - الرياض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠١ هـ. - ٩٧ ص، ٢٤ سم. - (المجلس العلمي ١٧).

■ علي، احمد محمد/ دور البنك الاسلامي في دعم التنمية. - جدة: نادي جدة الأدبي، ١٤٠٢. - ٢٧ ص، ١٩٨٥ سم.

■ الفنجري، محمد شوقي/ المذهب الاقتصادي في الاسلام. - جدة: شركة مكتبات عكاظ ص ب (٨٢٦٧)، ١٤٠١. - ٢٥١ ص. - (سلسلة الاقتصاد الاسلامي-٥).

■ الفنجري، محمد شوقي/ نحو اقتصاد إسلامي. - جدة: شركة مكتبات عكاظ، ١٤٠١. - ١٤٢ ص.

■ الفنجري، محمد شوقي/ الوجيز في الاقتصاد الاسلامي. - الرياض: دار ثقيف، ص ب (١٥٩٠)، ١٤٠١. - ٤٧ ص.

■ مزيان، عبد المجيد/ النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الاسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية واجتماعية. - الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ص ب (٤٩)، ١٩٨١. - ٤٥٢ ص. - (سلسلة الدراسات الكبرى).

■ المصري، عبد السميع/ مقومات العمل في الاسلام. - القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢. - ١٤٤ ص، ٢٤ سم.

■ مصلح الدين، محمد/ أعمال البنوك والشريعة الاسلامية. - الكويت: دار البحوث العملية، ص ب (٢٨٥٧) الصفاة، ١٩٧٦. - ١٧٥ ص، ١٩٨٥ سم. - ٨٠٠ ر. د. ك. - (سلسلة مفاهيم اقتصادية).

الأطروحات :

■ آل سميح، محمد بن علي بن سعيد/ ملكية الأراضي في الاسلام. - الرياض: المعهد

العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ص ب (٥٨١٠)، ١٤٠٢. - دكتوراه.

■ ابن ابراهيم، محمد/ الحيل الفقهيّة في المعاملات المالية. - تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، ٩٤. ش ٩ ابريل، ١٩٨١. - دكتوراه.

■ ابن شقير، محمد بن عبدالله بن سعد/ الربا وضرره على الأمة. - الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢. - ماجستير.

■ باشاء، عزام عبدالله/ الخراج في الدولة الاسلامية حتى نهاية العصر العباسي الأول. - مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الاسلامية جامعة أم القرى، ص ب (٣٧١٥)، ١٤٠١. - ماجستير.

■ الجندل، حمد بن عبدالله/ مناهج الباحثين في الاقتصاد الاسلامي. - الرياض: كلية الشريعة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ش الملك فيصل (الوزير)، ١٤٠٢. - دكتوراه.

■ الحشاش، خالد قاسم خليل/ أحكام الملكية في الاسلام. - الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢. - ماجستير.

■ الرشيد، السيد عبدالله/ الأموال المباحة وأحكامها في الفقه الاسلامي. - القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٨٢. - دكتوراه.

■ الزبيدي، محمد بن يوسف/ مصارف الزكاة في الاسلام. - المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، ص ب (١٧٠)، ١٤٠١. - ماجستير.

■ زغلول، أمين عبد المعبود/ حفظ الأموال العامة في الشريعة الاسلامية مقارناً بالقانون الوضعي. - القاهرة: كلية الشريعة والقانون

جامعة الأزهر، ١٩٨١. — دكتوراه.

■ الزهراني، ضيف الله يحيى/ موارد بيت المال في العراق خلال العصر العباسي الأول من ١٣٢ هـ الى ٢١٨ هـ. — مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الاسلامية جامعة أم القرى، ١٤٠١. — ماجستير.

■ الطيار، عبدالله بن محمد احمد/ البنوك الاسلامية بين النظرية والتطبيق. — الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢. — دكتوراه.

■ عبد الفتاح، كوثر/ الاطار العلمي المحاسبي والضريبي للمصارف الاسلامية. — القاهرة: كلية التجارة جامعة القاهرة، ١٩٨١. — دكتوراه.

■ علي، اسماعيل/ الملكية الخاصة في الفقه الاسلامي. — المدينة المنورة الجامعة الاسلامية، ١٤٠١. — ماجستير.

■ الغرياني، عز الدين/ الربا ونظرة الاسلام اليه. — تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، ١٩٨١. — دكتوراه.

■ الكردي، محمد نجم الله يس/ الموازين والمكاييل والمقاييس والأحكام الفقهية المتعلقة بها. — القاهرة: كلية الشريعة جامعة الأزهر، ١٩٨٢. — ماجستير.

الأبحاث :

■ ابراهيم، عبد النبي خليل/ تحديد وقياس التكلفة لأغراض قرارات الأسعار في الفكر الاسلامي. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، جامعة الامارات صرب (١٥٥٥١)، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ حرب، سامح حسن علي/ دراسة مقارنة لنظام التسعير في الفكر الاسلامي والفكر

الاداري الحديث. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ حسن، غنية علي/ أسس التخطيط والرقابة على نفقات الأسرة في ضوء الشريعة الاسلامية. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ الخليفة، مريم سلمان/ طرق تمويل المشروعات الاقتصادية في الفكر الاسلامي. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ السكري، موزة عبدالله/ الأجور في ضوء الشريعة الاسلامية ودورها في رفع الكفاءة الانتاجية. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ سلامة، راكر علي/ الشركات في الاسلام طبيعتها والمحاسبة على أنشطتها. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ صالح، رضا درويش/ المشاكل المحاسبية في المصارف الاسلامية، دراسة فكرية وميدانية. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ صالح، محمد محمد/ أسس وأساليب الرقابة على المصارف الاسلامية مع التطبيق على بنك دبي الاسلامي. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

■ عبد الحسين، عبد الأمير/ الجوانب المحاسبية لتقييم المشروعات الاستثمارية في الفكر الاسلامي. — ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. — بحث تخرج.

المقالات:

[انظر ايضاً الكشف الموضوعي لمجلة المسلم المعاصر في سنواتها السبع الأولى من العدد الافتتاحي إلى العدد ٢٨ وذلك في العدد ٣٠ ص ١٧١ من رقم ٣٣ إلى رقم ٤٥]

■ أيوب، حسن محمد/ الأوراق المالية والمصرفية. - الوعي الاسلامي، ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت. ع ٢٠١ (١٤٠١/٩) ص ٢٢.

■ أيوب، حسن محمد/ الصرف وبيع العملات. - الوعي الاسلامي. ع ١٩٦ (١٤٠١/٤) ص ٧٦.

■ بدر، عبد المنعم محمد/ الاسلام والتنمية. - المسلم المعاصر، ص ب (٢٨٥٧) الكويت. ع ٨: ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ١٤٣ - ١٥٠.

■ بيوني، عبد العظيم/ مفاهيم علم الاقتصاد في إطار الاسلام. - الاقتصاد الاسلامي، ص ب (١٠٨٠) ديرة، دبي. س ١: ع ١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٧ - ١٣.

■ البكر، محمد عبد الرحمن/ الاقتصاد الاسلامي ضرورة ملحة. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٩ - ١١.

■ بن باز، عبد العزيز بن عبد الله/ التحذير من المعاملات الربوية. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٤ - ٦.

■ البيلي، البكري/ المال بين النعمة والتقمة. منار الاسلام، ص ب (٢٩٢٢) أبو ظبي، الامارات. ص ٧: ع ٤ (١٤٠٢/٣) ص ص ٦٨ - ٧٣.

■ الجارحي، معبد/ نحو نظام نقدي ومالي اسلامي، الميكل والتطبيق. المسلم المعاصر. س ٨: ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٣ - ٩٩.

■ الجناحي، عبد اللطيف/ البنوك الاسلامية: خطر على الشرق والغرب. الهداية، ص ب (٢٢٤٤١) المحرق، البحرين. س ٥: ع ٥٢ (١٤٠٢/٦) ص ص ٥٦ - ٥٩.

■ حمداني، فيكار/ النظام الاقتصادي الاسلامي الجديد. الايمان، ص ب (٣٥٦) الرباط، المغرب، س ١٢: ١١٢ (١٤٠٢/٢) ص ص ٧٠ - ٧٥.

■ حمزة، محمد فوزي/ عندما يكون المصرف الاسلامي شريكاً في أعمالك. الوعي الاسلامي. س ٨: ع ٢٠٩ (١٤٠٢/٥) ص ص ١١٢ - ١٢٣.

■ حمود، مشهور حسن/ الزكاة الركن المالي والاجتماعي في الاسلام ١ - ٦. هدى الاسلام، ص ب (٦٥٩) عمان، الاردن. س ٢٦: ع ١٤ (١٤٠٢).

■ خليل، عماد الدين/ عدالة الاسلام الاجتماعية في إطارها الاقتصادي. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ١٨ - ٢٣.

■ دهيني، عبد الرضا/ سرطان المال وعلاجه إسلامياً بالزكاة. القدس ص ب (٦٠٧١-١١) بيروت، لبنان. ع ١٩ (١٩٨١/٦) ص ص ٣٩ - ٤٤.

■ الدويني، ابراهيم/ كيف نطبق نظام التأمين التبادلي بطريقة إسلامية علمية؟ الكويت، ص ب (٥٢٢٠) الكويت. ع ٤ (١٩٨١/١) ص ص ٢٤ - ٢٥.

■ راجح، عبد المنعم محمد/ الاسلام يرسي دعائم التسعير ١ - ٣. منبر الاسلام، ٣ ش الأمير قنادر المتفرع من التحرير، القاهرة، مصر. س ٤٠: ع ٤ (١٤٠٢) ع ٦ (١٤٠٢).

■ راجح، عبد المنعم محمد/ تنظيم التسعير في الاسلام. منبر الاسلام. س ٤٠: ع ٧ (١٤٠٢/٧) ص ص ٥٨.

- الزرقا، محمد أنس/ القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات. المسلم المعاصر. س ٨: ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٨٥-١٠٥.
- زعير، محمد عبد الكريم/ الاقتصاد الإسلامي وعلم الاقتصاد الحديث. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٢٨-٣٠.
- زعير، محمد عبد الكريم/ البنك الإسلامي والقرض الحسن. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ٩ (ص ص ٦-١٠).
- زعير، محمد عبد الكريم/ مسؤوليات وتبعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣-٨.
- زكي، حسن عباس/ البديل الإسلامي عن الربا. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ٨-٩.
- السالوس، علي أحمد/ أحكام النقود باقية. الوعي الإسلامي. ع ١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٩٢.
- السايح، أحمد عبد الرحيم/ التجارة في الإسلام رزق حلال ودعوة إلى الله. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٤-٩.
- سليمان، مجدي عبد الفتاح/ أضواء على المضاربة والبنوك. الوعي الإسلامي. ع ١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٢٠.
- سليمان، مجدي عبد الفتاح/ خطابات الضمان لماذا تصدرها البنوك الإسلامية؟ ١ - ٢ الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ١٢، ١١ (١٤٠٢/١١، ١٠) ص ص ١٧-١٩، ٣٠-٢٦.
- سليمان، مجدي عبد الفتاح/ دور البنوك الإسلامية في تنمية التجارة الدولية. الاقتصاد

- الإسلامي. س ١: ع ٩ (١٤٠٢/٥) ص ص ٢٠-٢٥.
- سليمان مجدي عبد الفتاح/ سياسة البنوك الإسلامية تجاه عمليات التصدير والاستيراد. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ٩ (١٤٠٢/٨) ص ص ١٢-١٦.
- سليمان، مجدي عبد الفتاح/ مدى انتفاع الاقتصاد القومي من البنوك الإسلامية. الأزهري. س ٥٤: ع ٤ (١٤٠٢/٤) ص ص ٥٧٦-٥٨٢.
- شحاتة، حسين/ حكمة وسبل الجهاد بالمال. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ١٨-٢٣.
- شحاتة، حسين/ الفائدة الربوية وقود التضخم النقدي وليست تمويضاً عنه. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ٩ (١٤٠٢/٥) ص ص ٣-٨.
- شحاتة، حسين/ وفي الحج منافع اقتصادية. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١٦-٢٣.
- شحاتة، حسين/ وفي الحجاب فوائد اقتصادية. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٣٠-٣٧.
- الشرقاوي، محمد محمد/ التحايل على الربا تحت أي شعار مرفوض شرعاً. الأزهري. س ٥٤: ع ٤ (١٤٠٢/٤) ص ص ٥٦٣-٥٦٨.
- الصياد، محمد محمود/ المسلمون والذهب الأسود. العروة الوثقى، ١١١٩ ش كورنيش النيل، القاهرة، مصر. ع ٢٨ (١٤٠٢/٥) ص ص ٤٠-٤٢.
- طالب، محمد إحسان/ المصارف وبيوت التمويل. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ع ١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣١-٣٣.

■ طيبي، عبد الحكيم / النظام الاقتصادي القومي والعالمي الجديد على أساس الفكر الإسلامي. الهداية، ٢٠٤ نهج القصبة، تونس. س ٩: ٢ (١٤٠٢/٢، ١) ص ص ٤٩-٥٠.

■ طلحان، أحمد عبد الهادي / البديل الإسلامي لشكل الموازنة العامة للدولة. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٩ (١٤٠٢/٨) ص ص ٢٢-٢٧.

■ عبد الفتاح، عبد الحميد / الاقتصاد في الإسلام. الوعي الإسلامي. ع ١٩٨ (١٤٠١/٩) ص ١٣٢.

■ عبد الله، محمد / السوق الإسلامي بالمدينة المنورة. الاقتصاد الإسلامي. ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٣-٤.

■ المعجوز، أحمد محيي الدين / عقد التأمين. الوعي الإسلامي. ع ١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٣٥.

■ عرفه، سعيد / المعادلة الأخلاقية والمعادلة الاقتصادية. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١٢-١٦.

■ عفر، محمد عبد المنعم / الإسلام وتنظيم المنافسة. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣٤-٤٤.

■ عفر، محمد عبد المنعم / حرية المنافسة بين الفكر الاقتصادي والاقتصاد الإسلامي. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٢٥-٣١.

■ غانم، حسن / ليس الاقتصاد علماً للندرة. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٢٥-٢٩.

■ غانم، حسين / نحو صياغة إسلامية للنظرية الاقتصادية الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ٣٦-٣٩.

■ الفقي، محمد عبد القادر / موقف الإسلام من السوق السوداء. منار الإسلام. س ٧: ٧ (١٤٠٢/٥) ص ص ٩٤-٩٩.

■ الفنجري، محمد شوقي / الصيغة الإسلامية للتنمية الاقتصادية. الوعي الإسلامي. س ١٨: ٢ (١٤٠٢/٥) ص ص ١٠٨-١١١.

■ فؤاد، أحمد أمين / المصارف الإسلامية وقضايا المجتمع الرئيسية. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٣٠-٣٧.

■ القرضاوي، يوسف / إتباع سياسة الإغذ

بالزكاة. الاقتصاد الإسلامي. ع ٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٥-١٤.

■ القرضاوي، يوسف / تحصيل زكاة الأموال ظاهرة وباطنة. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ١٠-١٦.

■ القرضاوي، يوسف / توسيع قاعدة إيجار الزكاة. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٤ (١٤٠٢/٤) ص ص ٧-١٣.

■ القرضاوي، يوسف / حسن توزيع حصص الزكاة. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٧-١٥.

■ قمر الإسلام / نظام اقتصادي عالمي جديد على أساس مفهوم الإسلام. الإيمان. س ١٢: ١١ (١٤٠٢/١) ص ص ٤٤-٤٩.

■ الكفراوي، عوف محمود / المفهوم العملي للربح في الشريعة الإسلامية وأبعاده الاقتصادية الإسلامي. س ١: ٩ (١٤٠٢/٩) ص ص ٢٢-٢٦.

■ كمال، يوسف / البنك الإسلامي شركة تأمين إلمية. الاقتصاد الإسلامي. س ١: ٤ (١٤٠٢/٥) ص ص ١٤-١٦.

■ لاشين، فتحي / البديل الإسلامي للتأمين

- المصري، عبد السميع/ النظام المالي في الإسلام. التضامن الاسلامي. س ٣٦: ع ١٠ (١٤٠٢/٤) ص ص ٦١-٦٧.
- المغربي، عبد الفتاح عبد الحميد/ البنوك الاسلامية للدكتور شوقي اسماعيل شحاتة. السوعي الاسلامي. س ١٨: ع ٢٠٨ (١٤٠٢/٤) ص ص ٣٧-٤٣.
- المغربي، عبد الفتاح عبد الحميد/ النظرة الاسلامية لتسعير المنتجات. السوعي الاسلامي. س ١٨: ع ٢١٠ (١٤٠٢/٦) ص ص ٧٦-٨٩.
- المودودي، أبو الأعلى/ تحديد النسل سبب رئيسي للبطالة. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٩-١١.
- موسى، أغا محمد/ دور العمل والمال في ظل المبادئ الاسلامية. الايمان س ١٢: ع ١١ (١٤٠٢/١) ص ص ٥٠-٦١.
- النجار، أحمد/ البنوك الاسلامية هل هي بديل للبنوك التجارية؟ العروة الوثقى. ع ٢٨ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٢-٥٣.

BOOKS :

- AHMAD, Khurshid. *Economic Development in an Islamic Framework*, Leicester: The Islamic Foundation, 223 London Rd., LE1 22E UK. 1981, 22 PP., £ 0.50.
- AHMAD, Khurshid. *Studies in Islamic Economics*, Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 418 pp. HB £ 5.55.
- CHAPRA, M. Umar. *The Islamic Welfare State and its Role in The Economy*, Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 32 pp., £ 0.50.

- التجاري المعاصر. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٣٤-٣٩.
- لاشين، فتحي/ الربا وقائمة رأس المال. الاقتصاد الاسلامي. ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٢٤-٣٠.
- لاشين، موسى شاهين/ فوائد شهادات الاستثمار ربا وحرام. الاقتصاد الاسلامي. ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٣٦-٤١.
- المحجري، محب/ الاقتصاد الاسلامي. لواء الاسلام، ص ب (١٩٨٢) القاهرة، مصر. س ٣٦: ع ١٠، ٩ (١٤٠٢/٦، ٥) ص ص ٤٥-٥٠.
- محمود، عبد الحليم/ حكم عمولة خطابات الضمان. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٣٩-٤١.
- المصري، رفيق/ كشف الغطاء عن بيع الرباحة للأمر بالشراء. المسلم المعاصر. س ٨: ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠).
- المصري، رفيق/ ما نريده من الاقتصاد الاسلامي. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٤٥-٤٧.
- المصري، عبد السميع/ الاحتكار. السوعي الاسلامي. ع ١٩٤ (١٤٠١/٢) ص ٣٠.
- المصري، عبد السميع/ أوجه التعامل مع البنك الاسلامي. الاقتصاد الاسلامي. س ١: ع ١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٣٨-٣٩.
- المصري، عبد السميع/ بين الربا وأحكام النقود. الاقتصاد الاسلامي س ١: ع ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣٢-٣٧.
- المصري، عبد السميع/ التأمين ١ - ٢. التضامن الاسلامي، ص ب (٢٤٧٥) مكة المكرمة، السعودية. س ٣٦: ع ١٢ (١٤٠٢/٦) ص ص ٣٢ - ٣٧، س ٣٧: ع ١٤ (١٤٠٢/٧) ص ص ٥٧-٦٤.

ARTICLES :

- 'ABDUL-MATIN. New international Economic Order and Muslim Solidarity. *Pakistan Journal of History and Culture*, Vol. 1, No. ii (1980) pp. 117 - 153.
- ANMAD, Mahmoud & KHAN, Mahmoud Akram. *Symposium on Islamic Economy. Al-Ittihad*, MSA, P.O.Box 38 Plainfield, Indiana 46168 USA. Vol. 18, No. 2 (1981) pp. 5 - 28.
- CHAPRA, M. Umer. Ethics and Economics: An Islamic Synthesis by Syed Nawab Haider Nagvi. *The Muslim World Book Review*, the Islamic Foundation, 223 London Road, Leicester, LE1 2ZE, UK., Vol. 2, No., 1 (1981) pp. 21 - 26.
- CHAPRA, M. Umer. Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature by M.N. Siddiqi. *The Muslim World Book Review*, Vol. 2, No. 3 (1982) pp. 45 -46.
- IN'AMUDDIN, S.M. A Historical Background of Modern Islamic Banking. *Pakistan Journal of History and Culture*, Vol.2, No.1 (1981) pp. 74 - 91.
- KHAN, Muhammad Akram. A Survey of Issues and A Programme for Research in Monetary and Fiscal Economics of Islam by M. Iqbal and M.F. Khan. *The Muslim World Book Review*, Vol.2, No.3 (1982) pp. 46 - 48.
- SAEED, Khawaja Amjad. The Economic genesis of the Pakistan Movement and Allama Iqbal. *Journal Research (Humanities)* Vol. 14, No. 5 i -ii (1979) pp. 33 - 43.
- CHAPRA, M. Umar. *Objectives of the Islamic Economic Order*, Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 27 pp., £ 0.40.
- HASANUZZAMAN, S.M. *The Economic Functions of the Early Islamic State*, Karachi: International Islamic Publishers, 111 - E - Z Coml. Area, Nazimabad, 1981, 426 pp., \$ 7.60.
- IQBAL, M. & KHAN, M.F. *A Survey of Issues and Programme for Research in Monetary and fiscal Economics of Islam*, Islamabad: Institute of Policy Studies, 1981, 100 pp.
- ISLAMIC ECONOMICS Research BUREAU. *Thoughts on Islamic Banking*, Dacca: Islamic Economic Research Bureau, 1982, 256 pp., 21 cms., T.K. 40.00.
- MCGOWEN, Bruce. *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for land, 1600 - 1800*, Cambridge: Cambridge University press, Pitt Building, Trumpington St., 1982, 256 pp., 7 tables, 17 maps 9 figures, £ 19.00
- *Monetary and Fiscal Economics of Islam: An Outline of Some Major Subjects of Research*, jeddah: King Abdul-Aziz University, Leicester: Islamic Foundation, 1981, 32 pp., £ 0.70.
- NAQVI, S.N.H. *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Leicester: Islamic Foundation, 1981, 176 pp., £ 6.50
- SIDDIQI, M.N. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*, Leicester: Islamic Foundation, 1981, 136 pp., £ 3.95.

في العدد الثلاثين من هذه المجلة صدر
الكشاف الموضوعي للسنوات السبع السابقة
.. وفيما يلي فهرس العام الثامن، مصنفاً،
ومرتباً ترتيباً ألفبائياً على الأسماء الأخيرة
للكتاب داخل كل موضوع، ومتبوعاً
بفهرس للكتاب والمشاركين بحيل الى
الأرقام المسلسلة للمقالات لا الى أرقام
الصفحات.

الاصلام

- عويس، عبدالحليم/ الحسبة، وظيفة
اسلامية في حاجة الى رؤية جديدة. - ع ٢٩
(٥) (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٦٥-٦٨.
- كامل، عبدالعزيم/ الاعلام الديني
والترية. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص
(٦)

الاقتصاد

- برونشويج، روبرت/ مفاهيم النقود عند
فقهاء المسلمين. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ)
ص ص
- (٧)
- الجارحي، معبد/ نحو نظام نقدي ومالي

الادارة

- بدور، حامد رمضان/ اتجاه اسلامي لدوافع
وحوافز العاملين. - ع ٣١ (١٤٠٢/١هـ)
ص ص ١١٥-١٣٨. (١)
- بدور، حامد رمضان/ القيادة الادارية،
اتجاه اسلامي. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ)
ص ص (٢)
- عويس، عبدالحليم/ المسلمون والثروة
الادارية. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص
٧٩-٨٣. (٣)
- فايد، عبدالحميد بهجت/ الادارة في
الاسلام. - ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص
١٠١-١٣٦. (٤)

إسلامي. - ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٩٩-٥٣ (٨)

■ الزرقاء، محمد أنس / القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٨٥-١٠٥. (٩)

■ شحادة، حسين / تعليق على بحث القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات للدكتور محمد أنس الزرقاء. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٠٧-١١١. (١٠)

■ عطية، محي الدين / دليل الباحث الى الاقتصاد الإسلامي - ٥ - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١١)

■ المصري، رفيع / نقد كتاب تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعة الإسلامية للدكتور سامي حسن حمود. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٢)

البيبلوجرافيا

■ إمام، محمد كمال / دليل القارئ الى المجلات. - ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٦٢-١٥٧ (١٣)

■ باقادر، أبو بكر أحمد / العلماء، قائمة مراجع وأبحاث معاصرة بالانجليزية. - ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ١٥٦-١٥١. (١٤)

■ عطية، محي الدين / الكشف الموضوعي لمجلة المسلم المعاصر في سنواتها السبع الأولى. - ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٨١-١٩٢. (١٥)

التاريخ

■ خليل، عماد الدين / دعوة الى رفض الاستسلام لمصادرها التاريخية. - ع ٣٠

(١٦) (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١١-٢٦.

■ خليل، عماد الدين / حول إسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٧)

■ السروجي، محمد محمود / الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها للدكتور عبدالعزيز الشناوي. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٧٧-١٨٢. (١٨)

التربية

■ سعيد، عبد الوارث / نحو كتاب جيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٩)

■ الفقيهد، إبراهيم حمد / الاتجاه المعاصر في التربية الإسلامية. - ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٨٣-٩٧. (٢٠)

■ الجثن، عقدا / التربية الصحية في ضوء الاسلام. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٢١)

■ الجثن، عقدا / جوانب التربية العقلية والعلمية في الاسلام. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٥٩-٧٨. (٢٢)

التمية

■ بدر، عبد المنعم محمد / الاسلام والتنمية. - ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٤٣-١٥٠. (٢٣)

الحركة الإسلامية

■ أحمد، محمدي / نموذج المودودي للبحث الإسلامي. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٧-١٨٠. (٢٤)

علم النفس

- بدري، مالك/ مدمن الكحول، هل يستطيع الاسلام إنقاذه؟. ع ٣٢ (١٠/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٣)
- صديقي، طه/ الاسلام والعلاج النفسي الواقعي. ع ٢٩ (١/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٤) ٦٩-٨١.

الفكر

- عطية، جمال الدين/ ماذا ينقص المسلمين. ع ٢٩ (١/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٥) ٦-٥.
- عطية، جمال الدين/ وكل يدعي وصلا بليلي. ع ٣١ (٧/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٦) ٦-٥.
- الفاروقي، اسماعيل راجي/ حساب مع الجامعيين. ع ٣١ (٧/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٧) ٤٧-٥٧.
- محرم، محمد رضا/ أفكار الآخرين. ع ٢٩ (١/١٤٠٢هـ) ص ص ٧-٦٤ (٣٨)

الفلسفة

- ريان، أمين محمد علي/ قراءة في كتاب فلسفة المعرفة في القرآن للأستاذ علي عبدالمعظم. ع ٣١ (٧/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٩) ١٦٩-١٧٦.
- السامرائي، نعمان/ ملاحظات حول مقال الاسلام في الزمان والمكان للدكتور حسين أنصاري. ع ٣٠ (٤/١٤٠٢هـ) ص ص (٤٠) ١٣٧-١٤٨.
- الطيب، محمد الظاهر/ الآراء النفسية عند مسكويه. ع ٣٢ (١٠/١٤٠٢هـ) ص ص (٤١)

- كورتز، سليمان ويرج، أ./ نموذج بديع الزمان النوراني للنهضة الاسلامية. ع ٣٠ (٤/١٤٠٢هـ) ص ص ٢٧-٣٨ (٢٥)

الحضارة

- عويس، عبدالحليم/ الحضارة قبل أن تولد ٣٢ (١٠/١٤٠٢هـ) ص ص (٢٦)

حقوق الانسان

- باقادر، أبو بكر أحمد/ الأقليات المسلمة وحقوق الانسان. ع ٣٠ (٤/١٤٠٢هـ) ص ص ٣٩-٥٢ (٢٧)
- عويس، عبدالحليم/ أزمة الضمير الاسلامي وحقوق الانسان المسلم. ع ٣٠ (٤/١٤٠٢هـ) ص ص ٥-٩ (٢٨)
- المجلس الاسلامي الأوروبي/ الاعلان العالمي لحقوق الانسان في الاسلام. ع ٣٢ (١٠/١٤٠٢هـ) ص ص (٢٩)

السنة النبوية

- عطية، محي الدين/ دليل الباحث في السنة النبوية. ع ٢٩ (١/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٠) ١٦٣-١٦٥.

الطب والأغذية

- شرف الدين، أحمد/ الاجراءات الطبية الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الاسلامي. ع ٣١ (٧/١٤٠٢هـ) ص ص (٣١) ١٣٩-١٦٧.
- صفر، أحمد حسين/ الدهون في الأطعمة. ع ٢٩ (١/١٤٠٢هـ) ص ص (٣٢) ١٤١-١٣٣.

الفن

- الفاروقي، لمياء / وضع الموسيقى في العالم المسلم. - ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص (٤٢) ١٠٧-١٣١.

القضاء

- عوض، عوض محمد / أنطاء القضاء. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٤٣) ١٠٧-١٣١.

المحاسبة

- شحاته، شوقي اسماعيل / مبادئ عامة في التقويم المحاسبي في الفكر الاسلامي. - ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص (٤٤) ١٠٦-٩٩.

المرأة

- الفزاز، أباد / الوضع الحالي للأبحاث عن المرأة في العالم العربي. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٨٣-١٩٢. (٤٥)

المعرفة

- أبو سليمان، عبد الحميد / إسلامية المعرفة

- واسلامية العلوم السياسية. - ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص (٤٦) ١٩-٤٥.
- الفاروقي، اسماعيل واجبي / أسلمة المعرفة. - ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٤٧) ١٠٧-١٣١.

الندوات

- مجلة المسلم المعاصر / الندوة الأولى: مجلة المسلم المعاصر بين الماضي والحاضر. - ع ٣٠ ص ص (١٤٠٢/٤هـ) ١٦٣-١٦٩. (٤٨)

النقد

- حنحوت، جاسر / بحث حول حقيقة المسألة، ترجمة الدكتور ماهر حنحوت. - ع ٣٠ ص ص (١٤٠٢/٤هـ) ١٤٩-١٥٣. (٤٩)
- كساب، محمود جنتفي / المناضل المسلم في رواية «مواكب الأحرار» للدكتور نجيب الكيلاني. - ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص (٥٠) ١٥٥-١٦١.

فهرس الكتاب والمشاركين

١٨	الشناوي، عبدالعزيز	٤٦	أبو سليمان، عبد الحميد
٣٤	صديقي، طباء	٢٤	أحمد، خورشيد
٣٢	صقر، أحمد حسين	١٣	إمام، محمد كمال الدين
٤١	الطيب، محمد عبدالظاهر	٢٧-١٤	باقادر، أبو بكر أحمد
٣٩	عبد العظيم، علي	٢	بدر، حامد رمضان
٣٦ ٣٥	عطية، جمال الدين	٢٣	بدر، عبدالمنعم محمد
٣٠ ١٥ ١١	عطية، عمي الدين	٣٣	بدر، مالك
٤٣	عوض، عوض محمد	٧	برونشو، روبرت
		٢٥	برج، أ
٢٨ ٢٦ ٥ ٣	عويس، عبد الحليم	٨	الجارحي، محمد
٤٧ ٣٧	القاروقي، اسماعيل	٤٩	حنوت، جاسر
٤٢	القاروقي، ليا	٤٩	حنوت، ماهر (مترجم)
٤	فايد، عبد الحميد بهجت	١٢	حمد، سامي حسن
٤٥	القزاز، أياد	١٧ ١٦	خليل، عماد الدين
٢٠	القعيد، ابراهيم حمد	٣٩	ريان، أمين محمد علي
٦	كامل، عبدالعزيز	٩	الزرقا، محمد أنس
٥٠	كساب، محمود حنفي	٤٠	السامرائي، نعمان
٢٥	كوزنر، سليمان	١٨	السروجي، محمد محمود
٥٠	الكيلاني، نجيب	١٩	سعيد، عبد الوارث
٣٨	مكرم، محمد رضا	٤٤	شحاتة، شوقي اسماعيل
١٢	المصري، رفيق	١٠	شحاتة، حسين حسين
٤٨ ٤٧	ياالجني، مقداد	٣١	شرف الدين، أحمد

في العدد القادم

عودة إلى بحث المسألة
د. فاروق أحمد دسوقي

المدنية والحضارة
علي شريعتي

حقوق الانسان في الاسلام
د. عبدالعزيز كامل

مؤسسات الائتمنان
ابراهيم ل. يودوفيتش

دعوة إلى تكشيف القرآن الكريم
عمي الدين عطية

هذا الأبواب الثابتة الأخرى

النشقة الإخبارية

تصدر عن وحدة المعلومات التابعة للندوة العالمية

للأنشطة العلمية الإسلامية

- مع التراث
- مؤتمرات
- دوريات
- أطروحات
- صدى حديثاً

للمشتركين فقط

الناشر : دار البحوث العلمية

ص. ب (٢٨٥٧) الصفاة - كويت - ت ٤١٤٢٢٠

(٢ دينار كويتي للأفراد ، ٦ دينار كويتي للهيئات ، سنوياً ، جميع أنحاء العالم ، خالص البريد)

الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

الشركة التونسية للتوزيع
5 شارع قرطاج - تونس

الشركة الشريفة للتوزيع والصحف
ثم رأس مالها درهم 4.800.000 س.ت 13.927 البيضاء
ص.و.ض.ج. 92846 - الحساب البريدي الرباط 199.75
ملتقى زنقة دينان وزنقة سان سانس
صندوق البريد 683 - الدار البيضاء 06
الهاتف : 24.57.45 (10 خطوط مجموعة)

دار الرعاية الإسلامية
Muslim Welfare House

233, Seven Sisters Road, London N4 2DA
Telephone: (01)272-5170/283-3071
Telex No. 8812176 MUSLIM G
Registered Charity No.271888

منشورات العصر الحديث

New Era Publication, Inc.
215 South State Street
Ann Arbor, Michigan 48104 U.S.A.
P.O. Box 8139 Ann Arbor, Michigan 48107
Telephone: 313-663-1929
TWX 810 223 6052 New Era Arb.

Al-Furqan

THE CONTEMPORARY MUSLIM



Vol 8
No 32

Shawwal 1402
Dhul Qa'dah
Dhul Hajja

August 1982
September
October

مجلة



العدد ٣٤

ربيع الثاني
جمادي الأول
جمادي الثانية
١٤٠٣ هـ



في هذا العدد :

- ★ الإسلام كأيدولوجية
- ★ الحركة الإسلامية في الغرب
- ★ نظرية « العاقلة »
- ★ إسلامية المعرفة
- ★ الإسلام وفن العمارة
- ★ رعاية المعوقين في الإسلام
- ★ اللاتطوعية
- ★ المسئولية والحرية عند المتصوفة
- ★ مؤسسات الائتمان

مجلة

المُسلم المعاصر

مجلة فضلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٣٤

تقدمها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

١٩٨٣م

فبراير

١٤٠٣هـ

ربيع الثاني

مارس

جادي الأول

أبريل

جادي الثاني

صاحب الاختيار
ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich - Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب. ٢٨٥٧ - الصفاة - الكويت
تلفون: ٤١٤٢٢٠ - برفينا - دار بحوث

شمال مدون

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الإمارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريلات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
الصوفان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريلات	ليبيا	١ دينار
أمريكا	٤ دولار	انجلترا	١,٥٠ جنيه

كلمة التحرير

- ٥ * الفقه المعاصر وفقه المرحلة الانتقالية د . جمال الدين عطية
-

أبحاث:

- ٩ * الإسلام كأيدولوجية حامد أليجار
-
- ٢٩ * الحركة الإسلامية في الغرب غورام مراد
-
- ٥٥ * نظرية « الماقلة » د . عوض محمد عوض
-
- ٧٥ * إسلامية المعرفة محمود غازي
-
- ٨٧ * الإسلام وفن العمارة د . اسماعيل راجي الفاروقي
-
- ١٠١ * التكيف النفسي والاجتماعي للطلبة المسلمين
في المؤسسات التعليمية العربية إبراهيم حمد القميد
-

محتويات العدد

* رعاية المعوقين في الإسلام د . عبد الستار أبو غدة ١١١

* اللائطوعية والتنمية د . عبد المنعم محمد بدر ١٣١

* المسئولية والحرية عند المتصوفة د . محمد كمال الدين إمام ١٣٥

* مؤسسات الإهتمام ابراهيم يودوليتش ١٤١

حوار:

* الحضارة على طريق النمو د . أحمد كمال أبو المجد ١٥٧

وثائق

* الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام المجلس الإسلامي العالمي ١٦١

خدمات مكتبية:

* دليل الباحث في العربية الإسلامية - ٢ - محي الدين عطية ١٧٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفقه المعاصر

وقفه المرحلة الانتقالية

وضحت آفاق البحث في فروع جديدة
كالإقتصاد وعلم النفس والتربية والسياسة والإدارة
والإعلام والفنون ...

وأسهمت وما زالت في تأصيل وتخطيط وتعميق
البحث في هذه الفروع وغيرها إيماناً منها بضرورة
معالجة مشاكل العصر في ضوء شريعة الإسلام .

ولم تكن هذه الجهود شتاتاً متناثراً، وإنما خطوات
في إطار خطة علمية مرسومة طرحت وطورت على
صفحات المجلة وفي ندوات ولقاءات ومؤتمرات أولت
هذا الموضوع حقه أو بعض حقه من العناية ...

وما زالت المخطوطات الرئيسية الكفيلة بنقل هذه
الفكرة إلى غايتها النهائية تفتقد الرجال والمال اللازمين
لإقامة مؤسسات البحث التي ترفع النبتة الناشئة
حتى تثمر . الفقه المعاصر الذي افتقده المسلمون
منذ اغلاق باب الاجتهاد ...

لقد مرت على ذلك قرون وتعاقت أجيال من
المسلمين وهم يعيشون الغربة في ديارهم وبين أهلهم،
ويشعرون بالضيق في ظل حكومات تستنحي من
الانتساب إلى الإسلام أو تطنه كلاماً ولا تعمل به
على أي حال .

شريعة الإسلام هي كتاب الله وسنة رسوله
ﷺ ...

أما فقه الفقهاء فهو تطبيق هذه الشريعة في زمان
معين ومكان معين ...

وبعد غفل المسلمون عن هذه الحقيقة وتركوا
الاجتهاد بدأ عصر التقليد والمخطاط الفقه وتخلقه عن
بك الحياة ...

وما رلنا منذ عدة قرون نعيش هذا التخلف، وإن
كانت بوادر فجر اجتهاد جديد تلوح في الأفق منذ
سيحات المجددين في القرن الماضي ومحاولات بعض
معاصرين وضع معالم الاجتهاد المعاصر سواء في
أصول الفقه أو في فروع ...

ورسالة هذه المجلة الأساسية هي الإسهام في هذا
المجال :

فمنذ العدد الانتاحي أطلقت صيحة التجديد
في أصول الفقه كمفتاح لحركة التجديد الكبرى في
الفقه ذاته ... وتبنت منذ سنوات مشروع موسوعة
أصول الفقه التي نرجو أن ترى النور خلال هذا
العام بإذن الله ...

هذا إذا كان رأي الإسلام «النظري» واضحاً معلوماً، أما إذا تعلق الأمر بمسألة مستحدثة، فإنه يصعب على المفتي أن يعطي رأي الإسلام قبل أن تصل الجهود العلمية إلى انضاج «الفقه المعاصر» الذي أشرنا في بداية هذه الكلمة إلى ما يستلزمه انضاجه من خطرات وجهود قد تستغرق عشرات السنين.

وفي كفتا الحالتين — سواء كان الحكم الشرعي معروفاً ولكنه «نظري» أو لم يكن معروفاً بعد — فإن المسلم يظل في حيوة من أمره ... ماذا يعمل اليوم في هذا الأمر أو ذاك.

ولنضرب بعض الأمثلة.

١ — قد يقول المفتي ان فوائد البنوك حرام وانه يمكن قيام بنك لا تتعامل بالفائدة.

وحتى تقوم هذه البنوك اللاربوية يحتاج المستفتي إلى الإجابة على أسئلة ملحة عاجلة:

هل يتعامل مع البنوك الربوية بالافتراض منها، وإذا جاز ذلك على أساس الضرورة فما هي حدود الضرورة في هذا المجال؟

وهل يجوز له التعامل مع البنوك الربوية بالإيداع فيها، وإذا جاز ذلك فهل يأخذ الفوائد من البنك أو يتركها له، وإذا أخذها هل يضمها إلى ماله أو يتبرع بها في وجوه النفع العام؟

٢ — قد يقول المفتي أن التأمين حرام وأنتا لسا بحاجة إليه إذ يقوم بيت مال المسلمين بسد حاجة من نحل به مصيبة أو تصيبه ضائقة.

وحتى يقوم بيت المال بهذه الوظائف يحتاج المستفتي إلى الإجابة على أسئلة ملحة وعاجلة:

هل يؤمن على سيارته؟

هل يؤمن على بضاعته المستوردة من الشرق أو المخرونة من المغرب؟

هل يؤمن على منزله من الحريق؟

هل يؤمن على حياته لصالح زوجته وأولاده؟

ولا شك في وجود صعوبة إسلامية عامة وفي قيام بعض الانحازات في طريق إعادة الحياة الإسلامية إلى واقع المسلمين المعاش، ولا يدري إلا الله متى يرى هذا الأمل النور، ودونه ولا شك الكثير من الصعاب سواء في مجال العمل العلمي أو الاجتماعي أو السياسي، وقد عاجلت الأعداد المبكرة من هذه المجلة بعض هذه الأمور.

قد تمضي عشرات السنين قبل أن يرى هذا الأمل النور، وواجبنا على كل حال أن نحت الخطى ونبذل المزيد من الجهود والله مولانا وهو نعم المولى ونعم النصير.

منذ أن شعر المسلمون بالتناقض بين واقعهم المعاش ومثل الإسلام وتعاليمه، وهم يتساءلون كيف يمكن أن يعيشوا إسلامهم في هذه المسألة أو تلك. وتنوع الفتاوى في إشباع حاجة السائلين وفقاً لتنوع الصعوبات التي تتعرض طريق تطبيق الإسلام.

ففي مجال الحياة الخاصة — وحيث للفرد حرية الاختيار — فلا يجد المسلم — إذا عرف حكم الإسلام وصدقت نيته في العمل به — صعوبة تذكر في أن يحيا حياته الخاصة وفق ما جاء به الإسلام.

أما في مجال الحياة العامة، أو حتى في مجال الحياة الخاصة حين تتدخل القوانين في تنظيمها، فلا يكون الأمر بهذه البساطة، ومن ثم تكون الفتاوى غالباً بعيدة عن واقع الحياة المعاشة إذ يكتفي المفتي ببيان حكم الإسلام «نظرياً» أي ما ينبغي أن يكون عليه الحال في ظل مجتمع إسلامي متكامل تحكمه شريعة الإسلام وتقوم حكومته على رعاية الشريعة وحمايتها.

وهذا النوع من الفتاوى يعين المسلم على تصور الحياة في ظل الإسلام، ولكنه لا يسدغه في بيان كيف يعيش حياته الآن قبل أن يقوم حكم الإسلام، وقد يتأخر قيامه عشرات السنين.

٢ — قد يقول المفتي أن حد السرقة يعطل أثناءه، وإن واجب الدولة إتاحة العمل وتوفير حد من الحياة الكريمة، وإن للجائع أن يأخذ — قسراً — ما يسد حاجته.

يسأل السائل: إذا كان هذا الحد الأدنى غير كافٍ لغالبية الناس، فما حكم السرقة والرشوة في المحتاج؟.

٤ — قد يقول المفتي أنه لا يجوز قتال لصوص، وإذا التقى المسلمان بسيطهما فالقاتل تولى النار.

ويسأل السائل: ما حكم المجند في جيش دولة أجنبية يدفع دفعاً إلى محاربة المسلمين في دولة أخرى؟

هل يمثل للأمر طاعة لولي الأمر، أم يعصيه، لا لأمر الله ويحتمل عقوبة الفرار من الجندية سيان الأوامر العسكرية؟

٥ — قد يقول المفتي إن على الدولة أن ترعى حياء وأنه لا يجوز كتمان العلم أو تقاض أجره.

وحتى تقوم الدولة بواجبها في هذا المجال يسأل سائل عن حكم حقوق التأليف والملكية الأدبية في الصناعة، هل يلزم إنكارها وإهدارها، ومن إذن يرتزق العلماء؟.

٦ — يقول المفتي إن النقود هي الذهب بفضة، وقد يقول إن النقود الورقية تقاس عليهما عند حكمهما.

ويسأل السائل — وقد أبطل التعامل بالذهب والنقصة كنقود وأصبحت بضاعة تباع وتشترى — هل يستمر حكم إجراء النقود عليها وقد توقفت عن أداء هذه الوظيفة، أم يجري عليها حكم البضاعة؟

٧ — سنت بعض البلاد الإسلامية «قوانين تمنع الطلاق إلا بحكم من القاضي»

ويسأل السائل: هل ينصاع لهذا القانون في حالة الحاجة إلى الطلاق؟ أم يوقع الطلاق بالصورة الشرعية، وما حكم علاقته بمطلقته في هذه الحالة والقانون يعتبرها غير مطلقة؟ والأمثلة لا تنتهي...

وفي معظم هذه الحالات لا يسعف السائل الرأي «النظري» لأن الحالة التي يستفتي فيها لا تتوفر فيها شرائط تطبيق الحكم الشرعي، ويلزم لها رأي استثنائي يراعي الواقع للحالة المستفتى فيها.

كما أنه في بعض الحالات — في مجال الأمور المستحدثة — فإن الرأي «النظري» ذاته لم يتوافر بعد، وفي كلتا الحالتين نشعر بالحاجة الماسة إلى ما يمكن تسميته «فقه المرحلة الانتقالية» إذ لا يمكن للسائلين الانتظار ربما يفرغ المجتهدون من إخراج «الفقه المعاصر» أو ربما تقوم «الدولة الإسلامية» وقد يتأخر هذا وذلك عشرات السنين.

بل قد تنقضي أجيال وأجيال لا تستطيع أن تحيا الإسلام جملة وتفصيلاً، فلا أقل من أن نعيها أن تبقى الله ما استطاعت، إذ «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها».

د- جمال الدين عطية





الاسلام كأيدولوجية

«فكر على شريعتي»

مترجم عن الإنجليزية

حامد الجمار

ان الخلفية التاريخية للفكر الاسلامي المعاصر في ايران تعد حديثة نسبيا ، ولا تستطيع بأية حال ان تتنافس مع تقاليد علماء الشيعة الراسخة على مدى قرون عديدة باعتبارها مؤسسة وتقليدا في القيادة السياسية في ايران . وفي الحقيقة ، إنه يمكننا القول أن أحد الأسباب الرئيسية لندرة المفكرين الاسلاميين المصريين في ايران نسبيا يتمثل بالتحديد في القيادة التي تم ممارستها بواسطة علماء الشيعة . ففي حين ان العلماء في البلدان الاسلامية الأخرى فقدوا مركزهم الاجتماعي والثقافي بشكل تدريجي ، حتى تمكن الأشخاص الآخرون من خارج المؤسسات التقليدية ان يتقدموا لاتخاذ مهمة إعادة تشكيل الاسلام بأسلوب يتلاءم مع الحياة المعاصرة ، فإن الأمر لم يكن كذلك في ايران . ان ما احاول البرهنة عليه هو ان علماء الشيعة يحافظون على دورهم بأسلوب ليس له مثل في اي جزء آخر من العالم الاسلامي . وهذا الذي يشبه الاحتكار من العلماء فيما يتعلق باتجاه الشعور الديني والتعبير عنه قد أدى بالطبع الى العمل ضد ظهور شخصيات في ايران تأتي من خلفية ثقافية واجتماعية مختلفة عن خلفية العلماء وتكون في نفس الوقت مكرسة تماما للإسلام وذلك هو السبب في اننا لا نرى في ايران على سبيل المثال — اي شخصية مثل إقبال الذي ظهر في شبه

المحاضرة

سوف أتحديث اليوم عن حياة ، وأفكار وتأثير المفيد على شريعتي الذي يمكننا أن نصفه باختصار بأنه واضع النظريات الرئيسية للثورة الاسلامية الإيرانية .

واذا كانت الثورة وبصفة عامة سارت تحت قيادة علماء الشيعة ، بصفة رئيسية آية الله الخميني وقامت على أساس سلسلة طويلة من التقاليد ، فانها مع ذلك تعد الى حد كبير من عمل الدكتور شريعتي الذي أعد عددا كبيرا من طبقة الشباب المثقف في ايران لقبول واتباع قيادة آية الله الخميني بأسلوب يتسم بالولاء والشجاعة . وبالرغم من أن الدكتور شريعتي في جميع مؤلفاته العديدة ، لم يشر أبدا بشكل مباشر الى المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ايران المعاصرة وبالرغم من ان استشهاده في المنفى في إنجلترا في شهر يولية عام ١٩٧٧ قد حدث قبل الثورة ، فإنه يجب ان يعتبر واحدا من الشخصيات الرئيسية في الثورة ، على أية حال الخميني .

وقبل أن ندرس شخصية شريعتي ، ومضمون فكره وصبغة تأثيره ، لعلنا يكون من المفيد أن نبدأ بالخلفية التاريخية للفكر الاسلامي المعاصر في ايران .

القارة الهندية الباكستانية ، أو مثل أي من المفكرين
المصريين المعروفين جيدا في العالم العربي واندونيسيا .

نحن لم نشهد بداية تطور اسلامي في الفكر
والتميز الذي يعد منفصلا عن الاهتمامات التقليدية
ومؤسسة علماء الشيعة حتى فترة ما بعد الحرب .

لقد ظهرت في جامعة طهران الجماعة الاسلامية
للطلبة ، التي كانت تعد مجرد اتحاد طلبة ولكن
انشغالها كان يمتثل في نشر الاسلام بأسلوب
معاصر . وكان هدفها هو جذب طبقة الشباب ،
خاصة هؤلاء الذين خضعوا للتعليم غير الديني في
نظام رضا خان ونجد الآن ان كثرا من
الشخصيات المعروفة في جميع انحاء العالم باتصالها
بالثورة والحكومة المؤقتة ، كانوا قد حصلوا على
ارتباطهم الأول بالشؤون الاسلامية بالتحديد في تلك
الجماعة الاسلامية للطلبة بجامعة طهران ، تلك التي
تم تأسيسها خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها
مباشرة . وعلى سبيل المثال ، نجد ان المهندس مهدي
بازرجان ، (الذي كان رئيسا لوزراء الحكومة الثورية
المؤقتة) ، كان واحدا من قادتها البارزين * وحتى
خارج إطار ذلك التنظيم ، يجب أن يعتبر بازرجان
من أوائل ومن أكثر مؤيدي الأفكار الاسلامية في
أسلوب عصري قبل الدكتور شريعتي ذاته. وكما يشير
لقبه المهندس فقد حاز على ثقافة علمية في
الخارج ، وفي نفس الوقت كان ذا علم راسخ في
الموضوعات الاسلامية . وبجمع هذين المجالين الهامين
من الخبرة ، كتب عددا كبيرا من الكتب مؤكدا
عددا من الأمور . فكان كتابه الأول يتحدث عن
الانسجام التام بين الاسلام وبين الاستنتاجات
المحترف بها للعلوم الطبيعية الحديثة ، وإمكانية تطبيق

* لقد استقالت الحكومة المؤقتة في نوفمبر ١٩٧٩ .

الاسلام بالنسبة للمشاكل الاجتماعية والسياسية
المعاصرة ، وحقيقة أن الاسلام أسلوب شامل للحياة
يخاطب جميع طبقات المجتمع . لقد قام بتقديم تلك
الأفكار في عدد كبير من الكتب . ونستطيع ان
نقدم مثلا لأسلوب فكره ، فنذكر واحدا من كتبه ،
تحت عنوان مظهرات دار الاسلام ، حول أساليب
الوضوء والنظافة الشخصية في الاسلام ، الذي برز
فيه بكثير من التفاصيل ، ليس على الفائدة الصحية والبيولوجية
فحسب ولكن على الفائدة الصحية والبيولوجية
لجميع نصوص الاسلام في هذا الصدد أيضا .

ولقد سار على نمط بازرجان عدد كبير من الكتاب
الآخرين ، الذين كانوا — كل بأسلوبه — يتبعون
تقريبا نفس النمط الفكري ، وقد ابتدأوا في الكتابة
عن الموضوعات الاسلامية في أسلوب عصري
بطريقة تهدف الى كسب ولاء الذين تلقوا تعليمها غير
ديني . ولكن بازرجان أو أي من الأشخاص
الآخرين الذين ساروا في أخطاه لم يستطيعوا أن
يمارسوا نفوذًا يقارن بنفوذ الفقيه الدكتور شريعتي
الذي سوف يعتبر المؤرخون المقبلون في إيران بلون
شك ، هو وآية الله الخميني ، من الشخصيات
المتميزة في تاريخ الثورة الاسلامية . وأعتقد أنه من
العدل أن نقول أنه حالما تم معرفة الأبعاد الشاملة
لأعماله فسوف يعتبر واحدا من المفكرين المسلمين
الرئيسيين في القرن الحالي ، بالنسبة لمدى وعنف
فكره بشكل يعد على الأقل متساويا ، لو لم يكن
اسم ، من أي من الاسماء الأخرى المعروفة بالفعل
لدى المسلمين .

لقد ولد الدكتور على شريعتي عام ١٩٣٣ في
قرية تسمى ماننان في القسم الشرقي من إيران ، في
القيم صحراوي يعرف باسم الكافير . ولد في عائلة
عرفت على مدى عديد من الأجيال برعاتها للعلوم
الدينية . وفي واحد من كتبه البارعة ، كتب سيرة
مفصلة لحياته المبكرة في القرية وبصفة خاصة عن
التأثير العظيم لوالده بالنسبة له ، وهو محمد تقي

شريعتي ، الذي لا يزال على قيد الحياة حتى كتابة هذا البحث . وفي سن مبكرة رحل الدكتور شريعتي مع والده الى مشهد ، حيث اتخذ والده المسئولية لتدريس المواضيع الدينية . ولقد استكمل « علي » أيضا تعليمه هناك ، أولا تحت ارشاد والده ثم بعد ذلك تحت ارشاد القادة الدينيين أيضا في مشهد ، التي تعد المركز الرئيسي الثاني للتعليم الديني في ايران بعد قم .

وقد اهتم في سن مبكرة للغاية بتجاوز الأمور التقليدية ، وعلى الأساس الراسخ للتعليم والتقوى الذي نقله اليه والده وغويو من المعلمين استمر في الفرع في اتجاهات جديدة والحصول على اهتمامات جديدة وقد كانت الشجرة الأولى لاهتماماته هي الترجمة من العربية الى الفارسية حينما كان منشغلا في كتاب عن أبي ذر الغفاري بقلم مؤلف عربي ، وهو عبد الحميد جوده السحار ، الذي قدم صورة ابي ذر الغفاري باعتباره مناضلا ضد الانحراف الذي ألحق بالمثل الأعلى الاسلامي في العصر الأموي ورائدا لما يعرف طبقا للشيعية بالنضال الخالد للعدالة ضد الظلم .

ولقد كان اهتمام الدكتور شريعتي بأبي ذر الغفاري شيئا دائما طوال حياته ، ولقد أصبح أبو ذر الغفاري نموذجا للشخصية الاسلامية المتكاملة ، ودائما ما كانت تم الإشارة اليه في اعمال الدكتور شريعتي . والتحق الدكتور شريعتي بالكلية التدريسية للمعلمين المنشأة حديثا في مشهد لتأهية دراساته ، وهنا أيضا لم يقصر نفسه على الناحية التقليدية بل على العكس قرأ بتوسع شديد وابتدأ في دراسة الفارسية وغيرها من اللغات الغربية ، ولقد كان ترتيبه الأول في نهاية دراسته ، فأرسلته الحكومة بعد ذلك لدراسة بفارنسا لفترة من الزمان يمكن اعتبارها المرحلة التكوينية الثانية في حياته . فلقد قضى مدة خمس سنوات في باريس ، قام خلالها ليس باستكمال دراسته الاساسية في علم الاجتماع

فحسب ، بل انه ايضا اقام الاتصال مع نوعية واسعة من الدوائر الثقافية والسياسية . وعلى سبيل المثال ، كانت له روابط وثيقة للغاية مع بعض قادة جبهة التحرير الوطنية للجزائر في المنفى ، ولقد ساهم في تنظيمهم بكتابة بعض المقالات بالفرنسية . وفي اطار ارتباطه مع قادة الثورة الجزائرية ايضا تعرف على اعمال فرانز فانون ، مؤيد الثورة الجزائرية ، والمشارك فيها . ولقد تعلم منه أفكار العزلة الثقافية ، والتدمير النفسي الذي يؤدي اليه والافراط في الاستعمار ، ولقد ترجم الى الفارسية للمرة الأولى عددا من المقتطفات من اعمال فانون وقد اثار الاهتمام بأعماله ، التي لا زالت حية في ايران . وقد تمت الآن ترجمة معظم اعمال فانون الى الفارسية .

وبالاضافة الى تلك الاتصالات مع الثورة الجزائرية ، كان للدكتور شريعتي ايضا دائرة واسعة من الاتصالات مع بعض المناضلين العرب والافريقيين وبعض الباحثين في فرنسا الذين يعملون جميعا من اجل النضال ضد الاستعمار . كل هذا نمت لديه اهتماما ، ليس نظريا بل عمليا ايضا ، بمشكلة الوحدة ، اي وحدة العمل الى جانب وحدة الشعوب ، وبين ايران وبقية العالم الاسلامي ثم افريقيا والعالم الثالث بصفة عامة .

وفيما يتعلق بالاتصالات الثقافية والاكاديمية المحضة ، نستطيع القول انه عندما كان في فرنسا تعرف شخصا على المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون ودرس تحت ارشاده وكذلك جميع الباحثين الرئيسيين في علم الاجتماع الأوربي المعاصر ، كما قام ايضا بدراسة عميقة وموضوعية للماركسية . وهي دراسة تتسم بالأهمية العظيمة وذلك لسببين أولا : أنها كانت على أساس المعرفة وليس مجرد العداء والخوف الامر الذي أهله أن يقوم بإنتاج واحد من أقوى الانتقادات للماركسية واكثرها تماسكا وعمقا حيث قام بكتابتها شخص مسلم . ثانيا : أن هذه المجادلة مع الماركسية شأن المجادلة أو المناقشة مع أي

رأي معارض ، تركت انطباعاً معيناً على أعمال وأفكار الدكتور شريعتي ذاته ، ليس بمعنى أنه قد تشرب أياً من الأفكار الماركسية ، التي دحضها تماماً ، ولكن بمعنى مواجهته دراسة مشاكل معينة في مواجهة الماركسية الديالكتيكية حتى يتمكن من دحضها بشكل تام .

وبصرف النظر عن تلك الاتصالات المتنوعة مع القادة العرب والأفريقين في فرنسا ومع الدوائر الثقافية الفرنسية ، فإنه كان أيضاً مرتبطاً إلى حد كبير بالشؤون السياسية لإيران في المنفى . وقبل مغادرته إيران كان مرتبطاً إلى حد كبير بحركة تعرف باسم حركة الاشتراكيين المثقفين وهي واحدة من التنظيمات الرئيسية . وكلمة الاشتراكية في ذلك التنظيم تعتبر دليلاً على قوة الجاذبية التي كانت في إيران في ذلك الوقت للأفكار السائدة في العالم العربي عن « الاشتراكية الإسلامية » .

وبعد انتهاء دراسته في فرنسا ، عاد إلى إيران وتم اعتقاله مباشرة عند عبوره الحدود من تركيا وحيل بينه وبين عائلته دون أن يمنح فرصة لرؤية والده . حدث ذلك عام ١٩٦٤ م ، وهذا الاعتقال الأول للدكتور شريعتي قد أوضح أن النظام الحاكم كان مدركاً تماماً ، أنه كان معارضاً رئيسياً ليس مجرد نشاطه السياسي في الخارج ، والذي كان شيعياً عادياً بين الطلبة الإيرانيين ، سواء في أوروبا أو أمريكا ، ولكن بسبب الدور القيادي الذي قام به وبسبب البعد الثقافي لفكره ونشاطه ، ذلك البعد الذي تعدى كثيراً الاهتمام المعتاد والتركيز على المظاهرات والصياح بالشعارات الذي كان سائداً بين المعارضة الإيرانية في الخارج . وبعد أن أطلق سراحه من السجن ومنع من الحصول على أي مركز تدريسي بتلام مع قدراته ومؤملاته ، سُمح له فقط أن يعمل بالتدريس في عدد من المدارس الثانوية وبعد ذلك سُمح له بتدريس العلوم الثقافية بكلية الزراعة . وبعد قضاءه فترة في ذلك النشاط — سواء كان ذلك

نتيجة لخطأ إداري أو لسبب آخر تمكن من الحصول على مركز تدريسي في قسم الاجتماع بجامعة مشهد ، وسرعان ما اكتسب عدداً ضخماً من الأنصار ، حتى أن محاضراته لم يكن يحضرها فقط طلبة ذلك القسم ، بل كان يحضرها آخرون من أقسام أخرى بالجامعة . كان ذلك بسبب الأسلوب الذي اتبعه في تدريسه والذي رفض أن يقصو على الأمور المعتادة في الحياة الأكاديمية بل حاول بمقتضاه استبعاد فكرة أن يكون علم الاجتماع متحرراً من القيم وغير ملزم بها .

وقد أوضح منذ البداية الأولى أن علم الاجتماع ، سواء أقرروا بذلك أم لا ، يعد نقاشاً لوجهة نظر حياتية ، وإلزامات والتزامات معينة ، سواء تم ذكرها أم لا كما أوضح أن علم الاجتماع الخاص به كان يتسم بالالتزام ويستنبط قيمه من الإسلام وكان هدفه من ذلك هو تفهيم الحقيقة المعاصرة للمجتمع الإسلامي الإيراني وتغيير ذلك المجتمع وإصلاحه . وكذلك فليس من الغريب أنه سرعان ما مارسوا الضغط عليه لاجباره لترك الجامعة ، ولكن ذلك بدلاً من أن يضع حداً لنفوذه فقد كان ذلك مقدمة لأكثر مراحل حياته تأثراً وإثارة . بعد منعه من أي تعيين أكاديمي رسمي ابتداءً في لقاء عدد كبير من المحاضرات في المعاهد المختلفة عبر إيران . ودالماً ما كانت توجه له الدعوة من الطلبة في الكليات والجامعات المختلفة في جميع أنحاء إيران لكنه قد ركز نشاطه في مؤسسة للتعليم الديني في طهران تعرف باسم « حسينية — إي — لإرشاد » وبدل الجزء الأول من هذا الاسم من الناحية التقليدية على أن هذه المؤسسة أو ذلك المكان تُروى فيه قصص معاناة واستشهاد الإمام الحسين ويكون مصداً لأحياء تكرر تلك المعاناة والاستشهاد . ولعل ذلك يشير إلى الهدف العاطفي المحض منها ، ولكن إضافة كلمة إرشاد ، قد أوضححت أن ذلك الهدف لم يكن مجرد الإشباع العاطفي وفرفر الدموع مرة في العام خلال

شهر محرم . ولكنه كان أكثر فعالية من ذلك ،
كثير للإرشاد الهادف الى التغيير في شؤون
المجتمع .

واستمر لقاء المحاضرات الرئيسية للدكتور
شريعتي في تلك المؤسسات وهنا مرة أخرى اجتذب
عددا ضخما من المستمعين عندما قدم جميع
الموضوعات المميزة لفلسفته ووجهة نظره — التي
سوف أحاول ان ألخصها — كان أيضا يتقل في
جميع أنحاء بلده بشكل منتظم ملقيا المحاضرات .
ولقد تم تسجيل وتكوين نصوص عدد من تلك
المحاضرات ان لم تكن جميعها ، وتداولها الناس في
شكل كتب . كان ذلك هو الأسلوب الذي
استقبلت به تعاليم ومحاضرات الدكتور شريعتي الى
أن أغلقت (الحسينية — إي — إرشاد) في الحال
وتم اعتقاله ثانية وتعرضه للتعذيب الذي كان شيئا
مألوفاً في نظام « بهلوي » بالنسبة لجميع السجناء
السياسيين . وعندما أطلق سراحه كان من المعروف
أنه سوف يذهب الى المنفى . وقبل أن يتوجه الى
الخارج ، حاول النظام الإيراني تشويه سمعته عن
طريق واحدة من الحيل الماكرة التي كانوا
استخدموها . فبعد إطلاق سراحه بوقت قليل ،
وبدون معرفته أو اذنه ، قاموا بنشر مقاله النقدية عن
الماركسية في واحدة من الصحف اليومية الرئيسية في
شكل سلسلة من المقالات ، ذلك النقد الذي تمت
ترجمته الآن الى الإنجليزية تحت عنوان الماركسية
وغيرها من الافكار الغربية الخاطئة — مقالة نقدية
اسلامية ، وبالرغم من أن نص المحاضرات كان
صحيحا الا أن ظروف نشرها كان من الواضح أن
الحكومة عهدف بمقتضاها أن توحى أنه قد قبل
التعاون مع النظام كشرط لإطلاق سراحه . ومثل
تلك التمهيدات كان في الواقع يقدمها عدد من
الأشخاص المعارضين الآخرين الذين كانوا تحت
الاحتجاز بدرجات مختلفة ، حتى أنهم بعد إطلاق
سراحهم كانوا يلتزمون الصمت أو يتعاونون مع

النظام ولقد أمل النظام ، بمقتضى نشر تلك المقالات
أن يعطي الانطباع أن الدكتور شريعتي قد فعل نفس
الشيء .

احتج الدكتور شريعتي ولجأ الى القانون ، ولكن
بدون جدوى ، ثم اضطر بعد ذلك أن يرحل الى
المنفى تاركا عائلته ، بأمل أنهم سرعان ما يلحقو به
وقد وصل الى إنجلترا ومات بإنجلترا في يولية عام
١٩٧٧ م في ظروف لم يتم توضيحها تماما ولكنها
كانت توحى بالشك بأنه اغتيل بواسطة قوى الأمن
الإيرانية في ذلك الوقت . واعتقد أن تقرير المحقق عن
الوفاة والذي صدر في ذلك الوقت لم يذكر أية
اسباب غير طبيعية . ولكن وفاته الفجائية قد اثارت
شكوكا لا يمكن محوها . وفوق ذلك ، نحن نعرف ان
واحدا من ابناء آية الله الخميني ، وهو مصطفى ،
قد تولى أيضا بأسلوب فجائي وغامض ، ذلك
الاسلوب الذي لا يترك لدينا مجالا لاستنتاج منطقي
سوى ان ذلك كان من تدبير قوى الأمن الإيرانية
وحتى اذا كان الامر لا يتعلق بالاعتقال سواء عن
طريق السم أو غيره ، فان على شريعتي قد عانى
طويلا على يد قوى الأمن الإيرانية وأرسل الى المنفى
على ايديهم وتوفي هناك ، ومن ثم فهو يستحق تماما
لقب الشهيد الذي اضفاه عليه الشعب الإيراني .

سوف انتقل الان لبعض النقاط الرئيسية في
اعماله . واذا حاولنا تلخيص انجازات الدكتور
شريعتي في عبارة واحدة فإننا نقول انه قد قدم
الاسلام ليس باعتباره ديناً بالمعنى الشائع لدى
الغرب — أي ، كمسألة روحية وأخلاقية تتعلق
فقط أو بصفة رئيسية بعلاقات الفرد مع حالقه —
بل باعتباره ايدولوجية — أي رؤية شاملة للعالم
والحقيقة — وخطة لتفجير إمكانيات البشر ، على
كل من المستوى الفردي والجماعي ، بأسلوب يؤدي
الى تحقيق الهدف الشامل من وجود الانسان . واذا
حاولنا ان نصف الاسلام وصفا آخر تحت أي

الأولى هي علم الاجتماع . ونحن هنا نعني مفهوم الخاص ، وليس أباً من المدارس المستوردة لعلم الاجتماع سواء كانت رأسمالية ، أو ربة غربية أو ماركسية . انه يعني بعلم الاجتماع وجهة نظر خاصة للطبيعة والمجتمع ، بل حتى للمصطلحات الخاصة بمناقشة المجتمع ، التي تستبطن من القرآن أو غيره من المصادر الإسلامية . وهو يدين بالاعتقاد بأن ثمة شكلين أساسيين للمجتمع في الوجود ، في كل من الحياة المعاصرة وفي الماضي . فنحن لدينا المجتمع القائم على أساس الشرك ، القائم على تصور شركاء مع الله ، ولدينا المجتمع القائم على أساس التوحيد الذي لديه صفاته المفردة . إن ذلك بالنسبة له يعد التقسيم الرئيسي وليس الرأسمالية والشيوعية أو الديمقراطية والديكتاتورية .

ثم لديها بعد ذلك علم الانسان . الذي لا نعني له في هذا المفهوم دراسة المجتمعات أي المجتمعات ذات الصفات المميزة . خاصة المجتمعات البدائية — وتسجيل وتحليل عاداتها وأعرافها وتقاليدها المختلفة بل اننا نعني رؤية تعاليم مميزة فيما يتعلق بطبيعة الانسان وحقيقته . والدكتور شريعتي ، في العديد من أعماله ، كان يعود الى نفس الموضوع : ما هو الانسان وما هي الطبيعة الأساسية للانسان ؟ وهو يقول ان الانسان يعد بالضرورة مخلوقاً ذا قطبين — مادة الطين الوضعية التي خلق منها طبقاً للقرآن ، وروح الله ، التي نفخت فيه باعتبارها الشيء الذي يمنحه الحياة . ان الانسان ليس بمخلوق متحجر بل على العكس فهو عملية مستمرة وحمية للاعتداد عن القطب الوضع الخاص بنشأته من الطين تجاه المبدأ الرضيع لروح الله الكامنة فيه . ثم نجد لديها فلسفة التاريخ . التي تقوم أيضاً على أساس القرآن والتي ترى التاريخ بأكمله كصراع بين القوى ، فيفسد الأسلوب الذي يجعل الانسان ذاته أرض المعركة بين القوى المتنافسة لمنشئه الوضع ، وطبيعته البدنية الوضعية ، وبين عنصر الروح الالهية

مفهوم تفرزه انماط الفكر واللغة الغربية ، فان النتيجة من المهم سوف تكون غير كاملة . وبنفس الأسلوب مثلما يعد اصطلاح الدين عندهم غير ملائم لوصف حقيقة الاسلام ، ينطبق نفس الشيء على الأيديولوجية ، نظراً لأنها تتضمن نظاماً من الأفكار ، فالفكر ، بمقتضى تعريفها ، من الممكن ان تكون صحيحة أو خاطئة . ان الاسلام ، على الأقل بالنسبة لنا نحن المسلمين ، هو شيء يتعلق بالصدق والحقيقة التي ليس من الممكن ان يكون ثمة شك حولها . ومن ثم فاننا عندما نطبق كلمة الأيديولوجية بالنسبة لتقديم الدكتور شريعتي للاسلام فان ذلك لا يعني ان الاسلام أيديولوجية بالمعنى العام المألوف . ان ما نعنيه هو الشمول ، والكمال ، الذي لا يقصر نفسه على مجرد البقاء الاخلاقي للفرد واقامة رابطة روحية بين الانسان والله . اعتقد ان ذلك هو ما تعنيه كلمة الأيديولوجية ، في استخدام الدكتور شريعتي .

إن أساس أفكار الدكتور شريعتي هو ما يطلق عليه الرؤية العالمية أي التوحيد وهو له تفسيره وتقديره الخاص لمذهب التوحيد فهو يؤكد طقاً لتعبيره أن الحقيقة واحدة ليس بمفهوم وحدة الوجود الخاصة بالصوفيين ولكن بمفهوم ان كل من الروح والمادة ، الحياة الدنيا والآخرة ، تعتبر سلسلة واحدة متصلة بالنسبة للمسلمين وعندما يواجه المسلم بمثل تلك المسلمات فانه لا يهرق بينها . وهو لا يرى نفسه غرباً في الطبيعة ، او شيئاً منفصلاً عنها بل هو والطبيعة مصدر واحد وهدف واحد . ان تلك الوحدة الحية لكل الحقيقة ، للانسان والكون ، تعد حقيقة ذات هدف ممين بالاضافة الى الوحدة . ونوعاً من الارشاد ، ارشاد من اجل تحقيق الكمال الدائم .

ذلك هو الأساس . أي التوحيد وثمة ثلاثة افرع رئيسية لأفكار الدكتور شريعتي تقوم على اساسه أو تشتق منه .

بد أن التاريخ أيضا أرض للمعركة الكامنة فيه بين التوحيد والشرك ، والعدالة والظلم للدين. كان كل منهما يعارض الآخر بشكل مستمر وهنا فإنه أبدى شارة خاصة لمرحلة لم يتناولها القرآن الا بشكل نليل ، وهى قتل الأخ لأخيه أي قابيل وهابيل وهو رى ذلك نموذجاً للمعركة المستمرة على مدى لتاريخ بين نوعين مختلفين من البشر ، ونوعين مختلفين من المجتمعات ، ونوعين مختلفين من وجهات النظر .

يمكننا القول ان تلك العلوم — اي علم الاجتماع ، وعلم الانسان ، والفلسفة والتاريخ — تعد مشتقات بتطبيقات معينة للرؤية الشاملة المتمثلة في التوحيد . وتلك العلوم بدورها تكون أيديولوجية ، هي برنامج شامل للعمل ويمثل هدفها في بيان مجتمع مثالي — وس ثم انسان مثالي ان العبارة التي اطلقها الدكتور شريعتي بالنسبة للمجتمع المثالي تنطبق مع التعبير الاسلامي المألوف الأمة ، فلقد قام بتحليل أصل تلك الكلمة وتوصل الى نتيجة أن الأمة هي مجتمع لا يقوم على أساس مبدأ الجنس أو الطبقة فيما يتعلق بتنظيم المجتمع ، ولكنه يتحدد فقط بمقتضى اتباع هدف معين ، والتقدم تجاهه في اطار الشكل الصحيح من القيادة . وهنا ايضا ارتباط في فهمه لكلمة « الامام » التي تدل على معنى معين في مفهوم الشيعة ولكنها تعطي معنى اضافيا بواسطة الدكتور شريعتي حتى تعني قائد المجتمع الواعي المدرك الذي اختار اتجاهها معيناً لنفسه يسر فيه . وس ذلك المجتمع المثالي للأمة سوف ينشأ ايضا الانسان المثالي .

وبالطبع هناك الكثير الذي يمكن قوله بالنسبة لكل من تلك المكونات لنظام فكر الدكتور شريعتي ، ولكي اعتقد ان ذلك سوف يعطيك فكرة بالنسبة للموضوعات الرئيسية لفكره . وبالإضافة لهذا النوع من التقديم المنظم للإسلام بأسلوب وجازات استطاعت الحفاظ على ولاء عدد كبير من الشباب

المثقف في ايران للإسلام ، الذين كانوا قد اجتمعوا بمقتضى عدم المبالاة بالدين والمادية فانه ثمة بعدا أو بعدين آخرين لفكرة أود عرضهما وسوف أتناول أولا وجهة نظره بالنسبة لمدرسة فكر الشيعة في الاسلام . لقد اخضع الدكتور شريعتي كثيرا من الافكار الرئيسية لمدرسة الشيعة للمراجعة الانتقادية . ولقد اهتم بالفعل للمعنى الخاص الذي أعطاه لكلمة « الامام » وقد قال في إحدى المراحل في أعصاه أن الامام بالنسبة للمسلمين من الشيعة قد أصبح شيئا مقدسا ، ومخلوقا نصف إلهي يدورون الدموع في ذكره ويرتعدون بمجرد ذكره ، ولكنه ليس لديه نفوذ في الارشاد والسلوك الواقعي في حياتهم .

وقد أعاد تفسير الفكرة الخاصة بانتظار ظهور الامام ، التي تظهر كحجة للموقف السلبي للخمول وعدم النشاط . فأوضح ان انتظار الامام يعني بالضرورة انتظار ظروف عودته ، ومحاولة تمهيد الطريق لها بتحقيق مجتمع عادل يمشي الله . وما يعد هاما أيضا في وجهة نظر الدكتور شريعتي بالنسبة لمدرسة الشيعة محاولته تفسيرها بأسلوب لا يميل الى المبالغة وتجسيد الفروق الحتمية بين المسلمين السنة والشيعة . وفي كتاب مشر وهام للغاية تحت عنوان صفوى الشيعة وعلوى الشيعة ، انتقد الأساليب القمعية التي يستخدمها الصفويون لفرض شكل معين من فكر الشيعة في ايران وهو قد نبذ ذلك البعد بأكمله لثراث الشيعة في ايران . وسوف نشرح باختصار معنى ذلك العنوان ، الذي عني بمقتضاه انه كان ثمة شكل معين من الشيعة « المؤسسة » التي قامت الملكية برعايتها ، أي ملكية صفوى التي كانت بمثابة تشويه لها . ولقد عبرت عن نفسها بأسلوب عتيق ضد السنة وانتهكت روح الفكر الشيعي ذاته . من الناحية الأخرى نجد لدينا شيعة علوى اي شيعة على

التي تعارض مع شيعة صفوى . والتي تعد شيعة صحيحة وصادقة ، وجدت على مدى الزمان بالمقارنة مع شيعة صفوى .

وبسبب تلك الآراء المنفردة بالنسبة لفكر الشيعة وتاريخهم ، اعتقد بعض الناس ان الدكتور شريعتي سني في السر أو حتى وهابي . ويجب ان نوضح أنه بالرغم من انه حصل على تأييد كبير من أجيال الشباب في إيران ، فان بعض الطبقات الأخرى ذات الرأي الديني كانت تعتق رأيا أكثر سلبية بالنسبة له .

وبالإضافة الى ذلك يجب ايضا ان نذكر موضوعاً آخر كان يرد دائما في أعمال الدكتور شريعتي الذي نستطيع ان نلخصه في افضل صورة في عنوان واحد من كتبه ، وهو « مذهب عليه مذهب » ، او « دين مقابلدين » . وفي ذلك الكتاب وغيو قال ان الدين باعتباره ظاهرة طبيعية تاريخية لديه اسلوبان مميزان للظهور وهو اما ان يصبح اداة في يد الطبقة الحاكمة ، ومصالحها المقر بها التي تؤدي الى الفساد والاسامة ، باعتباره وسيلة متاحة لديهم للسيطرة على المجتمع واستغلاله ، أو يصبح وسيلة للنضال من اجل احقاق الحقيقة واقامة مجتمع عادل .

ويعتقضي بصورة واعية أوضح أن جميع الانبياء من بعد ابراهيم ، الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم تجتدي حبايمهم في التاريخ يبدء معارضتهم النظام الديني السائد لقد كان الامر كذلك مع ابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، الذي كان أيضا نبيا ، ومحمد ذاته عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين . ولقد كان ذلك بالنسبة لشريعتي علامة تشير الى الطبيعة الحتمية للدين وطموحة — ليس مجرد بسط رسالة للخلاص في الآخرة ولكن أيضا لاقامة التحدي بالنسبة للسلطة الحالية غير الدينية وللحصول على الحقيقة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحالية للانسان وتحريكها الى شكل مقبول من الله سبحانه ، يتوافق مع هدف الانسان . وثمة موضوع أود أن

أتناوله قبل أن أختتم حديثي . لقد ظهر مرة أخرى في إيران تنظيم ايراني تحت اسم الفرقان الذي قام باغتيالين ، أحدهما للرئيس الأول للكرآن العامة للجمهورية الاسلامية ، وهو اللواء كوراني ، والثاني لآية الله مطهري ، أحد أعضاء مجلس الثورة . وفي البلاغات الرسمية التي أصدرها الفرقان نجد أنهم يدعون اتباعهم لفكر الفقيد الدكتور شريعتي فهم يدعون أنهم يتأدون بأسلوب ثوري للاسلام ويجب أن نوضح تماما ان جماعة الفرقان هذه هي — بكل وضوح — من تكون وكالة المخابرات المركزية الامريكية بالولايات المتحدة ، التي أدركت أهمية الدكتور شريعتي وقرانه الفكري في إيران فعملت على اثارة الفرقة في المعسكر الاسلامي عن طريق تقسيم الناس الى أتباع شريعتي وأتباع آية الله الخميني وثقة العلماء .

وثمة عدد من الأدلة في هذا الصدد بعضها متاح لدى شخصيا وعلى سبيل المثال عندما تم تعيين السفير الامريكي الجديد ، دُعي عدد من الاكاديميين لتعريفهم على المسائل ذات الأهمية وُعيحت لأعرفهم بالتحديد بالدكتور شريعتي . وفكره ونفوذه . وأنه من الشير أن في نفس اليوم دُعي اكاديمي آخر لالقاء محاضرة حول الأقليات الوثنية في إيران ، التي تعد أيضا موضوعا ذا أهمية كبيرة ، ولا سيما مع وجود المحاولات الحالية لافقاد إيران استقرارها .

كما جاء من مصدر جدير بالثقة ان وكالة المخابرات المركزية الامريكية قد عينت سيدة حتى تقوم باعداد ترجمة إنجليزية كاملة لأعمال الدكتور شريعتي من اجل الاستهلاك المحلي للحكومة الامريكية ووكالة المخابرات .

وعلى أية حال ، فان تلك المحاولات بدون شك مقدر لها الفشل ، نظرا لأن الأغلبية العظمى من الشباب الإيراني وبصفة خاصة الذين يقومون بتأييد الثورة الاسلامية في البلاد يعلنون في نفس الوقت

اتباعاً لكل من الامام الحسيني والدكتور شريعتي .
وليس هناك اختيار أو تعارض يواجههم . ونستطيع
القول أن الامام الحسيني قد قدم لنا القيادة
الاستراتيجية والسياسية بشكل لا يضاهي ، مثلما
قدم الامام الروحي . وأن الدكتور شريعتي قد قدم
وسوف يظل يقدم حتى بعد وفاته ، المضمون
الثقافي للثورة .

المناقشة :-

شاما صديقي : ان المتحدث بدون شك مدرك
لفكرة قدم الامام المهدي في عقيدة الشيعة ، وهل
يمكن ان يكون آية الله الحسيني هو الامام المهدي ؟
البروفيسور أليجار : ثمة عدد من الشروط التي
وردت في المصادر بالنسبة لمؤهلات المهدي ايوعلى
معرفتي ، فإن آية الله الحسيني لا يفي بتلك
المؤهلات . واني لا اعتقد أن أي شخص فيما عدا
عملاء السافاك — قد حاول اثارة أي بلبلة بالنسبة
لتلك النقطة فلم يشرح أي شخص الامام خوميني
ليكون هو المهدي وقد حاول بعض عملاء السافاك
ترويج هذه الاشاعة لاثارة البلبلة والتشويش ولكنها لم
تزد الى شيء .

رئيس الجلسة : يبدو أن شاما لم تقصد محاولة
السافاك . ولكن ماثير اهتمامها هو ان تعرف ما هو
مفهوم المهدي وكيف يتلاءم مع مفهوم الشيعة .
البروفيسور أليجار : اعتقد انني قد قمت بتلخيص
ذلك المفهوم بشكل مختصر في محاضرتي الأولى ، ان
المسلمين الشيعة يؤمنون بتوالي الائمة الاثني عشر ،
وان الامام الثاني عشر منهم ، الامام محمد المهدي —
قد اختفى من الوجود في عام ٨٧٤ ميلادية في
مدينة سامراء شمال العراق ، وأنه سوف يظهر مرة
اخرى هناك في وقت غير معروف من الزمان اما
بالنسبة للعلامات المختلفة التي سوف تشير الى
وجوده فانها تعد الى حد كبير متائلة مع العلاقات
التي نجدها في المصادر السنية بالنسبة لظهور

المهدي ومع ذلك ، فان من المعتقد بصفة عامة أ
المهدي سوف يظهر في دمشق وليس في سامراء
ولكن المواصفات العامة الاخرى مثل المواصفاء
المتعلقة بالايمان بالاحروريات كوصف الامام الأئمة
التي سوف تسبق ظهوره ، تعد مشتركة بالنسبة لك
من مصادر الشيعة والسنة ولا أعتقد اننا نستط
قول اي شيء مفيد بالنسبة لكيفية ارتباط الموقفا
الحالي في ايران بهذه المسألة وسواء اعتبرنا ان قد
المهدي بعد قرأ ام لا فاني لا ارى فائدة من و
تناول تلك المسألة .

فريد شيال : إن سؤالي يتعلق بما نطلق عا
بالعربية ، تربة ، التي يعتبرها الكثيرون في الحرّ
الاسلامية مفهوما أساسيا يجب اعداده لاحداث
التغير ، من اجل استعادة الاسلام وبناء أو اعا
بناء ، دولة الاسلام . وانا نعلم ان البهلويين
عملوا بجهد من اجل استئصال جميع المبادئ
الاسلامية في ايران . ولذلك ، فانه حتى وقت قري
لم يكن ثمة تمييز حتى تتمكن النشاطات الاسلام
من الازدهار وتؤدي الى مثل تلك التربة . ولما
عندما حدثت الثورة ، هل كان ثمة تغير لتربة
تلك التربة ؟ بالنسبة لشخص مثلي ، ليس مد
تماما لما حدث فانه يبدو انه ثمة طبقة على السطح
تكونها بمقتضى تطور الاحداث ، ولكن الرسالة
توغل بعمق في قلب الشخص المسلم في ايران
فما هو دور التربة ، وما الذي تم تجاهها
أجل تقوية وحدة المسلمين في ايران ، وحماية الا
والحفاظ عليها حتى تتمكن من تحقيق اهداف
النهائية ؟

البروفيسور أليجار : لقد اثرت نقطتين — و
العمق ، أو الافتقار اليه ، بالنسبة للالتزام الاسلام
لأغلبية الناس ومشكلة الفرقة او الانقسام دا.
المعسكر الاسلامي اننا لا يجب ان نشكك في
الالتزام للأغلبية الساحقة للشعب الايراني .
الحقيقة انه بدون ذلك الالتزام ما كان من الم

رة ان تم . ونظرا لأن الثورة قد انتصرت في جهة النزاعات الساحقة فإن الالتزام اذا كان اقل قويا او اقل كلالا لما تمكنوا من النجاح ضده اننا لا نعلم ان نخلط بين عمق الالتزام وعمق المعرفة انهما لفان بالرغم من اننا نأمل ان عمق الالتزام سوف يري الى عمق المعرفة .

وهناك نقطة لعلمي قد ذكرتها حول نفوذ الدكتور ربهتي وهي انه هناك خطر معين بين بعض اسباب الايراني يتمثل في انهم قد قصرنا تعرفهم على اسلام فقط من خلال ذلك الطريق ومن ثم يتكون بهم بعض ضيق الافق والاتجاه ، وذلك بالطبع لم يكن الدكتور شريعتي يعني حدوثه .

في الجلسة : لقد ذكرت في المقدمة لكتاب على ربهتي الذي تناول علم الاجتماع في الاسلام انه ان مدركا بأن موته كان وشيك الحدوث . لماذا كان الأمر كذلك ؟

لبروفيسور أليجار : أعتقد ان ذلك كان استنتاجا نطلقا ثم استنساخه من طبيعة نشاطه ، والاطرار الذي ارسها فيه وحقيقة ان أي معارض للنظام السابق في ايران كان عليه ان يتوقع الاعتقال او الموت الفجائي ر الاستشهاد . وأني لا أعتقد أنه يجب أن نبحث من أي سبب غامض . إن ذلك كان ببساطة مجرد ستنتاج منطقي من حالة ايران تحت حكم بهلوي . هي الساعي : قد تحدثت في محاضرتكم عن التوتر بين شريعتي وبعض العلماء التقليديين . هل يمكنك إلقاء ضوء أكثر على ذلك ؟ هل نشأت المشكلة من حقيقة أن شريعتي سار بأسلوب عكسي ، أي من علم الاجتماع الى الاسلام ، بدلا من انطلاقه من الخلفية الدينية ، أعني الثقافة الدينية ؟

البروفيسور أليجار : ان ذلك تقييم منطقي . بالرغم من ان المضمون الشامل لكتابه يعد دينيا فان الاسلوب وطريقة التكوين من الواضح انهما ليسا تقليديين . ونستطيع ان نذكر دون أي إرتياب أو خوف أنها ترجع الى حد كبير — الى ثقافته الغربية

ومواجهته مع الماركسية ودحضه لها . لقد كان شريعتي رجلا يستطيع دون حرج أن يتحدث عن ماركس ونيتشه وفانون وعدد آخر كبير من الأسماء الغربية غير المألوفة ، والتي تثير الاهتمام في دوائر تقليدية معينة في ايران .

وكانت هناك ايضا عناصر شخصية معينة متصلة بالموضوع . فلقد نشأت مشاكل معينة في « الحسينية — إي — إرشاد » بين الفقيد الدكتور شريعتي والفقيد آية الله مطهری ، وليس لدي معلومات مباشرة عن الموضوع ، ولكنني سمعت من الأشخاص المتصلين بالأمر أنه قبل ظهور الدكتور شريعتي على المسرح كان الفقيد آية الله مطهری يعد أكثر المتحدثين

ما إنخفض عدد مستمعيه إثر ظهور شريعتي ، نظرا لأن الناس كانوا أشد انجذابا الى شريعتي وبمقتضى الطبيعة البشرية ، قد أدى ذلك الى مشاعر معينة من القلق وعدم الراحة من ناحية آية الله مطهری . وبالإضافة الى ذلك ، كان ثمة نقطة أو نقطتان من الخلاف ففي الكتاب الذي ذكرته من قبل وهو شيعة صفوي وشيعة علوي قام الدكتور شريعتي بمهاجمة احد العلماء من عصر صفوي وهو مولاي محمد بكير مجلسي بصفته ممثلا لما اطلق عليه شيعة صفوي والتي تعد في رأيه بمثابة تشويه للشيعة الحقيقية . ولكن من وجهة نظر الشيعة التقليدية « لم يكن من الممكن تجاهل ان مجلسي هو واضع بحار الأنوار الذي يعد خلاصة وافية لتقاليد الشيعة . وهو أيضا الذي كتب عددا كبيرا من الاعمال الأخرى التي ما زالت متداولة في ايران حتى يومنا هذا .

وإنني أعتقد ان انتقاد مطهری لشريعتي بسبب إدانته لمجلسي قد امتد الى مدى بعيد حتى أنه وصل

الى دائرة آية الله الحميني التي كانت في ذلك الوقت في نجف . ولقد اجاب آية الله الحميني بذلك الأسلوب البارع الذي عرف به ، عن سؤال طرحه واحد من اصداقائي الذين ذهبوا للاقائه وسأله بالتحديد عن نفوذ الدكتور شريعتي في ايران . ولقد سأله أولاً عن ماهية الأسباب الرئيسية للثورة في رأيه ومدى نجاحها ، ولقد اجاب آية الله الحميني ان ذلك كان موضوعا يتعلق بصفة رئيسية بمشقة الله ، التي تجسدت من خلال ذلك المجرى وفي تلك الأساليب ومن ثم فإن صديقي الذي يعتبر نفسه واحداً من الاعداد الغفيرة التي هداها الله مرة أخرى الى الاسلام بواسطة الدكتور شريعتي ، طرح السؤال ، « ألا تعتقد ان عمل الفقيه الدكتور شريعتي كان ايضا ذا أثر عظيم ؟ » ولقد اجاب آية الله الحميني بأسلوب بسيط وواقعي ان تعليمات الدكتور شريعتي قد أثارت نقاشاً وجدلاً معيناً بين العلماء ولكنها في نفس الوقت كانت ذات أثر عظيم في استعادة المثقفين من الشباب . ولقد ذكر أيضاً ان اتباع الدكتور شريعتي يجب ان يسهروا الى مدى بعد مما قدمه لهم الدكتور شريعتي وذلك هو البحث في الفكر التقليدي . وبفلسف الاسلوب ، فان اتباع العلماء التقليديين يجب ان يدركوا ان آياً من العلماء لا يستطيع وضع الكلمة النهائية بالنسبة لأي شيء . ومن ثم توجد الحاجة الى اعادة تقييم نفس القضايا التي أثارها الدكتور شريعتي .

وثمة شيء يجب ان اشير اليه مع تقديم الاحترام خدير بالنسبة لتأثير الدكتور شريعتي . وهو انه كان لديه تأثير عظيم على صفار العلماء بصفة خاصة . ولقد كان من المثير عندما نستمع الى بعض تسجيلات الخطب التي أقيمت في ايران خلال الثورة اساً دائماً نجد بها صدى لأفكار الدكتور شريعتي بل حتى تعبيراته ومن ثم فإنه قد ترك أثراً عظيماً هناك أيضاً .

وحيد مير : أنني أفهم جيداً تصنيف المعرفة الذي

قدمه الدكتور شريعتي ، ولكنه يبدو بالنسبة لي نظرياً بعض الشيء . هل يمكنك ان تتحدث . بالتفصيل في ذلك ؟

البروفيسور أجار : ان الافكار بطبيعتها ، تعد نظرية ، وانني لست واثقاً كيف يمكنني ان اجعلها أقل تجريدية . ومن الواضح ان ذلك النظام للأشياء الذي لا يمكن المطالبة بالثقة الكاملة فيه ، فإن الانسان ليس مضطراً لقبوله . انه مجرد اعلان عن مواضع معينة في الاسلام بأسلوب متأسك . ولعله يكون مغالياً في التبسيط ولكنه مع ذلك يحوي بعض الفائدة لأنه يظهر ان التوحيد هو أساس جميع الأشياء في الاسلام وان التطبيق النهائي للتوحيد من خلال تلك الأساليب المختلفة هو خلق الانسان المثالي الذي أدرك تماماً الهدف الذي خلق من أجله .

ولست اعتقد أننا في حاجة لأن نطرح — دون ضرورة — أسئلة مثل « من أين جئت بتلك المعلومات ؟ أين مكانها في القرآن والحديث ؟ » إن عناصرها موجودة في القرآن والحديث ولكن الأمر هو انها ببساطة قد جمعت سوياً في نمط معين وان من يجدها مفيدة لديه الحرية في قبولها ومن لا يجدها كذلك فلهذه الحرية في عدم قبولها فانها ليست مجال جدال بالنسبة لأي شخص .

رئيس الجلسة : هل توافق أنه يجب خلق مناخ معين للرأي في مثل ذلك الوضع السائد في إيران تحت حكم بهلوي قبل أن تتمكن الثورة من القيام وأن ذلك هو ما ننجح الدكتور شريعتي في فعله ؟ أن كثيراً من الأعمال التي تقوم بها نحن المفكرون هم مهاجمة من الأشخاص الصليين في العالم باعتبار أنها ليست عملية وليست ملائمة الى آخره . فنههم يقولون « فلنكن عمليين ولنقم ببعض العمل بدلاً من الحديث والكتابة عنه » هل تعتبر أن أعمال الدكتور علي شريعتي قد قامت بأي كيفية بالدفاع

عن أعمالنا أم أننا لا زلنا بمثابة أشخاص عديمي النفع ؟

البروفيسور إلجار : من الملاحظ ان تلك النقطة بالذات تمت إثارتها بواسطة الدكتور شريعتي في المقطعات الأولى المترجمة في كتابه « حول علم الاجتماع في الاسلام » فقد قال فيه إن هناك بعض الأشخاص الذين يقولون اننا قد تحدثنا وكتبنا بما فيه الكفاية وأنه قد حان وقت العمل . وهو يقول إننا على العكس لم نتحدث أو نكتب بعد بشكل ملائم من وجهة النظر الصحيحة .

ان ذلك الفراغ الثاني الشعب : ((التفكير أم التخطيط والعمل)) يمد في حد ذاته تشعباً زائفاً لأن الاثنين يمدان متداخلين ويسوان سواهما .

حسين دهاغ : لعل الشعور بالقلق بين آية الله مطهرى والدكتور شريعتي والذي اشرت اليه كان نفسياً ، ولكن الأسباب سارت الى مدى أبعد كثيراً لقد كنت على اتصال مباشر بالفقيه آية الله مطهرى الذي أفضى الى بعدد من النقاط . لقد استقصى جميع المفاهيم الرئيسية التي طرحها شريعتي وقدمها الى حضارتنا - أي انه استقصى فلسفته ، وفكره الوحيد ، طبقاً لتفسيره . لقد اعتقد آية الله مطهرى ان شريعتي كان ذراعياً ، بمفهوم أنه قد استخدم الدين كأداة لتحقيق اهدافه السياسية والاجتماعية وإنني لا أعني هنا أننا نتناول معتقداته التي كانت في قلبه ولكننا نتناول معتقداته التي تجسدت في محاضراته وكتبه بشكل موضوعي لقد كان ذلك هو الشيء الذي اعطى ذلك الانطباع للعلماء ولقد كان هذا هو السبب الرئيسي للتوتر بين وبين آية الله مطهرى ، ولم يكن آية الله مطهرى هو الشخص الوحيد الذي اختلف معه فقد كان هناك كثيرون غيرو بما فهم اخصمى ذاته وهم وقد حملوا طبعات كثيرة .

رئيس الجلسة : هل من الممكن ان لغة على شريعتي لم تكن مفهومة تماماً في القطاع التقليدي في ايران

نظراً لانه كان يمثل القطاع الحديث الحاصل على ثقافة غريبة وان المواجهة بين هذين القطاعين كانت تمثل السبب الرئيسي وليس المفاهيم التي تم تناولها ؟ البروفيسور إلجار : من السهل ان نقول ان الموضوع كان مجرد مسألة لغة وأسلوب ولكنني لا أعتقد ذلك انني اعتقد ان الأخط دهاغ على حق . وأنا لم أعن الانحاء بأن الموضوع كان مجرد غيرة شخصية بين اثنين فلقد كان بالطبع ثمة مسائل جوهرية أبعد من ذلك بكثير ان المسألة لم تكن مجرد أسلوب ولكنها كانت تتمثل في المضمون وأنني في محاضرتي لم اعن بالضرورة أن أي شيء تفوه به الدكتور شريعتي بعد الكلمة النهائية بالنسبة لأي موضوع وهو أبعد لم يدع ذلك ولقد قال دائماً ان ملازمة الاسلام ترجع الى انه ليس متحجراً ولكنه متطور ولقد طرز ذلك المفهوم بالنسبة لفكره هو ذاته .

أنني لم أقرأ تلك المجموعة الضخمة من أعمال ولكنني قرأت جميع أعماله الرئيسية وإسلام شهابي بأكمله وإذا كان رأيي الشخصي ذا أهمية فإني أقرأ أنني اختلف معه في حوالي أربعين في المائة على الأقل في المضمون ولكنني لا أعني أن حكمي بعد أهمية كبيرة ولكن مع ذلك هناك خاصية مثيرة في كتابته وهي أن ذهنه يتسم بالنشاط بشكل مستمر

فقد بين تماماً انه كان يعني إثارة الفكر ، وليس وضع عدد معين من المذاهب بطريقة جازمة ليقبلها الناس دوماً استهزام . وبالنسبة لعدد من الشباب الإيرانيين الذين بعد تعرفهم على الاسلام شهدوا حدوا نشأ من خلال أعماله ، فهناك بعض المشاكل التي تعترضهم فيما يتعلق بمعرفة وفهم الاسلام . وذلك لا يقتصر بأي حال على ايران والدكتور شريعتي فانا في العالم العربي نجد اناساً لا يقرأون سوى كتب سيد قطب كما لو كانت تلك الكتب وقد استفادوا الحاجة للفهم والدراسة ونحن نرى في باكستان اننا لا يقرأون الا أعمال المودودي ، كما لو كانت بمثابة الكلمة النهائية في كل شيء . ان ذلك بعد مرة

أبين بعض المسلمين المعاصرين .

ويعتقد ذلك التحفظ ، نستطيع القول ان ثمة ما عاطفيا عميقا للاسلام ، وهو يحتاج الى كماله بواسطة معرفة اوسع واكثر عمقا عن لام . وكثيرا ما قيل في الصحافة الغربية خلال ة أنها كانت بمثابة تحالف متقلقل لقرى مختلفة يتكون من غير المباليين بالدين ، واليساريين لمين ، ولكن ذلك في الواقع لم يكن صحيحا الاطلاق . كل ما كان ينادي به غير المباليين ين ، هؤلاء الذين اجتمعوا سويا في الوقت الحالي حاعات وأحزاب مختلفة ، هو تنفيذ الدستور لي مع بعض الاصلاحات هنا وهناك . ولكن ة ، بصفتها تعارض المطالبة ببعض الاصلاحات ديلات وحقوق الانسان ، كانت تعد من عمل ب المسلم في ايران . ولم يكن ثمة حاجة الى الف في أية مرحلة .

اعتقد انك تستطيع الحديث عن اي انقسام ير في المسكر الاسلامي فهناك بالطبع لافات في الرأي بين الامام الحسيني والحكومة ، بعض النقاط وثمة اختلافات في الرأي والاتجاه ية بين الامام الحسيني وبين آية الله شريعات ري . ولكنني اعتقد انه من الخطأ ان نقبل نوعا

الوحدة الدكتاتورية المنلشبة ان وجود تلك تلافات ، بشرط الا تصل الى مرحلة الانقسام ي يمكن اعداء الثورة الأجانب من استغلالها ، إيجابيا تماما .

لقد كان يتم الاعلان عن كل أزمة في ايران . منذ رة بسرور عظيم من الصحافة الغربية باعتبارها بة سقوط الجمهورية الاسلامية في ايران وقد ث مند بضعة شهور عندما اعتقل ابناء آية الله ناني في طهران لبضعة ايام . ان اتصل بي حينئذ ، لاحدى الشبكات التلفزيونية في امريكا ودعاني شاركة في برنامج حول الحرب الاهلية القادمة في ن !! ولقد سألتني اي حرب اهلية يعني ، فأجاب

« بين اتباع آية الله الحسيني من ناحية واتباع آية الله طلقاني من الناحية الأخرى » . ولقد قلت ، « سوف ندع الحرب الأهلية تبثده ثم سوف نرى » . ولقد تمت تسوية الامر بأسلوب سلمي للغاية في يومين أو ثلاثة ، وخاب أملهم تماما .

وعندما ننظر الى التقارير التي تشير الى المتاعب والقلق ، وهي ما يطلقون عليه فقدان السلطة والفوضى ، فانه يجب ألا نستخف بأمر المشاكل في ايران ، باعتبارها شيئا طبيعيا وحتميا ولكننا ايضا يجب الا نضطرب للغاية ونعتقد أن كل شيء في طريقة الى الانهار وانني أجده من المضحك بصفة خاصة ان الصحافة الامريكية دائما تتحدث عن فقدان الحكومة والفوضى — في دولة لا تستطيع السر في طرفاتها الرئيسية في العاصمة دون ان تواجه خطر المهاجمة من الخلف ورغم انه لم يكن ثمة ثورة أو أي شيء شبيه بذلك في الولايات المتحدة ، الا انها غير قادرة على توفير الامن المبدئي في الطرقات في عاصمتها . انني لا اعتقد انهم في وضع يمكنهم من الحديث عن فقدان الحكومة أو الفوضى .

الدكتور سلمان : لقد اهتممت بملاحظتك أنه قد اطلق على الدكتور شريعتي وصف « سني » غير معطن ، أو وهابي غير معطن ولكن في الحقيقة يبدو من تفسيو لمذهب التوحيد كما لو كان يوحى بأنه صوفي غير معطن أنني أجده من الصعب أن أميز آراءه عن الآراء الصوفية التقليدية .

البروفيسور أليجار : إنني أميل الى الموافقة وأعتقد أن قوة الدكتور شريعتي الرئيسية تكمن في تفسيو لعلم الاجتماع . وعندما يتعلق الامر بالمسائل الغيبية ، فإنني أعتقد أنه كان ذا إدراك أضعف . ونظرا لأنه لم

يوضح تماما فهمه للآراء الصوفية ، فإن من الصعب أن ندرك أين يقع الاختلاف بين فهمه الشخصي للتوحيد وبين الفكر الصوفي .

وأبضا ، من خلال الكثير من أعماله ، فانه يبدو من الواضح أنه يفهم الصوفية على أنها مرادفة للحلاج ، وأن الحلاج يعد الممثل النموذجي للتقاليد الصوفية . وكون الدكتور شريعتي يعتبر كذلك انما يرجع كما اعتقد الى تأثير البروفيسور لويس ماسينيون عليه حيث كان له اتصال شخصي روحي مع الحلاج لأسباب خاصة به ، وحاول وضعه في المركز

الرفع كالممثل النموذجي للروحانية الاسلامية ، بينما هو في الحقيقة لم يكن كذلك .

وعندما نقوم بتقييم أعمال الدكتور شريعتي فهناك شيان نستطيع قولهما . أولا ، انه قد استشهد في سن مبكرة للغاية ، قبل ان تتاح له الفرصة ان يستكمل مهمة تكوين مدرسة ناضجة ومتأسكة للفكر . ثانيا ، ان الأعمال التي بقيت منه ، مع قليل من الاستثناءات ، هي نصوص المحاضرات المدونة . فانه لم يكن لديه الفراغ لممارسة الكتابة ويفكر بدقة في كل كلمة يضعها على الورق ولكن المسألة هي مسألة محاضرات ، تم تسجيلها ونسخها وطبعها ، في معظم الحالات بدون ان تتاح له الفرصة حتى أن يراجعها أو يصحح تجاربها الطباعية . ولذلك فهناك تفاوت في الجودة ، بين الكثير من النصوص المنشورة ، التي تتصف بها جميع المحاضرات — بما في ذلك المحاضرة التي تم إلحاقها اليوم .

وهنا شيء نادر في العالم الاسلامي فهنا ذهن نشط لم يرحبه الغرب في أي من أبعاده حتى يلجأ الى المجادلة

المنيفة والدفاع . فلقد كان منشغلا في البحث وإعادة اكتشاف وصياغة تقاليد معينة ان العلماء بالرغم من أهميتهم التي كررتها قد فشلوا في ذلك لعل ذلك لم يكن هدفهم ولقد نجح الدكتور شريعتي في تحقيق شيء لم ينجحوا هم فيه . انه ليس من الكافي اصدار الفتاوى التي تؤدي الى العودة بالاسلام جيلا الى الوراء .

ماذا كان الفارق بين ١٩٦٣ وبين الثورة ؟ مالذي حدث في تلك الخمسة عشر عاما ؟ مالذي جعل الشاه يرحل سريعا في حين استطاع ان يحرق الثورة في ١٩٦٣ ؟ مالذي أجبره على مغادرة البلاد في ١٩٧٨ ؟ لقد كان السبب في ذلك أنه كان ثمة عصابات معينة تمت داخل ايران خلال تلك السنوات وأكملت النشاط المستمر لآية الله الخميني خارج البلاد .

ويبدو لي ان أهم عامل في تلك العملية من الاعداد للثورة كان هو أعمال الدكتور شريعتي وأباما يكون رأي الانسان بالنسبة لتلك العبارة ام ذلك المذهب للدكتور شريعتي ، فإن انجاز الذي لا نستطيع إنكاره هو أنه أعاد جزءا كبيرا من الجيل المنعزل من الطبقة المتوسطة الى التعرف على الاسلام . ولعل فهمهم للاسلام يحتاج الى بعض التهديب وفي بعض الحالات للتصحيح ولكن الالتزام مازال موجودا . وفي كثير من الحالات يعد هو العمل المنفرد للدكتور شريعتي وذلك انجاز لا يستطيع اي اختلاف في الرأي ان يحويه .

إقبال عصية : لقد قلت انك يجب ان تأمر أسلحة الأعداء ثم تقاتلهم به . ان ذلك هو ما فعله علي شريعتي بالتحديد عندما أنتقل الى فرنسا ، بمقتضى تكوينه جماعة الاشتراكيين المثقفين وانه مما يحوري أن يتدع شخص مثله مثل ذلك التعبير . من الذي تم

استغلاله بمقتضى ذلك التعبير في رأيك؟ أهم الأشخاص الذين يحشون الله أم الاشتراكيون؟ أم يكن في البداية متأثراً أكثر بالاشتراكية، ثم بمقتضى تحولته الى التقوى أصبحت الجماعة حركة تحررية؟ البروفيسور أليجار: إنني اعتقد أنك أسأت فهم ما ذكرته.

أولاً: ان تلك الحركة لم تكن من ابتداعه. لقد كان عضواً بها في ايران قبل ان يتوجه الى باريس للدراسة. وان كلا من الحركة أو التعبير لم يكونا من ابتداعه لقد كان مجرد عضو مثله مثل عدد كبير من الاشخاص الآخرين.

أما بالنسبة لمسألة الاشتراكية الاسلامية التي ملأ الكثير من الصفحات بها وسكب كثيرون من الخير من أجلها فإنه يعد بالطبع أمراً مثيراً للاعتراض أن نتحد الاشتراكية أساساً للإسلام باعتبارها صفة ينصف بها. وليس ثمة شك في ذلك ولكن هناك عدد من الأشياء يجب ذكرها.

أولاً، لقد كان هناك تيار في العالم العربي في وقت معين بالنسبة لتلك الافكار، وليس فقط من ناحية الطام الناصري في مصر. فلقد كان هناك أيضاً مصطفى السباعي في سوريا الذي كتب كتاباً تحت عنوان «الاشراكية الاسلام» الذي نتج عنه صدى وتأثير واسع. وثمة ظاهرة طبيعية انسانية بسيطة هي انه انما يكون عدو عدوك فسوف تعتبوه صديقك. ولذلك، فإنه بمقتضى ادراك هذا العداء بين العديد من الأنظمة العربية، خاصة مصر والشاه، فإن عدداً من الايرانيين قد مالوا الى النظر ببعض الاستحسان للانجازات الفكرية في العالم العربي بما في ذلك مصر. وإنني اعتقد ان ذلك ينطبق على مصدر ذلك الاهتمام الجزئي العابر، بفكرة الاشتراكية.

ونانظر الى اعمال الدكتور شريعتي بما في ذلك المقالة النقدية عن الماركسية، التي هي على وشك النشر بواسطة دار نشر «ميزان» سوف نرى منه

دحضا واضحا للاشتراكية. وان الامر لم يكن انه كان في وقت ما اشتراكياً ثم اصبح مسلماً او حاول تحقيق خليط غير متماسك من الاثنين ان الامر لم يكن كذلك.

ومن الحقيقي ان لدينا مذهبا من الاشتراكية الاسلامية ثم تكوينه ثم انتفاده ولكن من الناحية الاخرى فاننا ندين بممارسة الرأسمالية الاسلامية. ولم يتم اي شخص بتكوين نظريتها ولكن حقيقتها البشعة لا تزال موجودة وإنني لا أعلم اذا كان اي من علمائنا قد اصدر فتاوى ضد الرأسمالية الاسلامية بالرغم من انها تمثل حقيقة في العالم الاسلامي اوسع كثيراً مما يسمى بالاشتراكية الاسلامية.

يحيى الساعدي: اذا رجعنا لدور الدكتور شريعتي خلال الفترة التكوينية للثورة، يبدو لي طبقاً لمناقشتنا السابقة، ان هناك موقفاً معيناً ضد رجال الدين ان لم يكن ضد العلماء في كتاباته. ويبدو لي ان ذلك كان يكمن في ذهن مطهري، باعتبار انه يعد واحداً من افضل الفلاسفة الذين ظهروا في ايران المعاصرة عندما عارض الاساس الفلسفي لأعمال الدكتور شريعتي. وفي الحقيقة منذ حوالي خمس سنوات عندما كنت أفكر ملياً في الوضع في ايران، بدا لي أن أعمال الدكتور شريعتي قد كونت اساساً من ناحية، من اجل تنبيه المفكرين للإسلام، ولكنها أيضاً من الناحية الاخرى قد عملت على حث انتباههم إلى أن ذلك كان هو الخطر الذي وقع فيه اشخاص مثل مهدي بازرجان وشريعتي الى حد كبير.

البروفيسور أليجار: أعتقد ان من المخالفة في البسيط والاحجاف بالفتقيد الدكتور شريعتي أن نضعه ضد رجال الدين أو ضد العلماء بتلك الكيفية. لقد انتقد اتجاهات معينة للمؤسسة الدينية التقليدية في إيران، وإنني أجد أن الاخيلية الساحقة لتلك الانتقادات تعد مقبولة تماماً.

ولكن القول أنه يعارض مؤسسة العلماء بذلك كحقيقة موضوع مختلف ولا أعتقد أن ذلك يمكن لباته من أعماله . وفي الحقيقة أنه قد وضع تميزا واضحا بين العالم الحقيقي وبين الشخص الذي يسميه أنه مجرد (معمم) أي الشخص الذي يرتدي العمامة والعباءة بدون أن يكون لديه بالضرورة لمعرفة والانتماء الديني الملائمان ولكنه أوضح تماما أنه يدين لما عثى مطهري حدوثه وهو إن الناس تحت تأثير شريعتي لن يكونوا طيعين تحت قيادة العلماء ، فإني لا أعلم ، ولكن ما حدث لم يكن كذلك بالطبع . فعلى العكس ، كما ذكرت من قبل كان الناس على استعداد للمشاركة في الثورة تحت قيادة الامام الخميني الى حد كبير نتيجة لتأثير الدكتور شريعتي بالنسبة لهم . وثمة مشاكل بالنسبة لتلك العلاقة كما اشار الأخ الآخر . فليس ثمة انسجام تام فإنا لا نجد تناغما تاما بين العلماء وبين تأثير الدكتور شريعتي ولكنهما بشكل عام قد اكمل كل منهما الآخر .

ولكن القول أنه يعارض مؤسسة العلماء بذلك كحقيقة موضوع مختلف ولا أعتقد أن ذلك يمكن لباته من أعماله . وفي الحقيقة أنه قد وضع تميزا واضحا بين العالم الحقيقي وبين الشخص الذي يسميه أنه مجرد (معمم) أي الشخص الذي يرتدي العمامة والعباءة بدون أن يكون لديه بالضرورة لمعرفة والانتماء الديني الملائمان ولكنه أوضح تماما أنه يدين لما عثى مطهري حدوثه وهو إن الناس تحت تأثير شريعتي لن يكونوا طيعين تحت قيادة العلماء ، فإني لا أعلم ، ولكن ما حدث لم يكن كذلك بالطبع . فعلى العكس ، كما ذكرت من قبل كان الناس على استعداد للمشاركة في الثورة تحت قيادة الامام الخميني الى حد كبير نتيجة لتأثير الدكتور شريعتي بالنسبة لهم . وثمة مشاكل بالنسبة لتلك العلاقة كما اشار الأخ الآخر . فليس ثمة انسجام تام فإنا لا نجد تناغما تاما بين العلماء وبين تأثير الدكتور شريعتي ولكنهما بشكل عام قد اكمل كل منهما الآخر .

البروفيسور أجمار : إنني أوافق .

فريد شيال : ان ماحدث في العالم العربي هو أنه قبل ظهور كتاب مصطفى السباعي ، كان لدينا عمل سيد قطب في مصر ، يعالج نفس الموضوع . ولكنني هنا أجد شيئا مختلفا تماما ، ولا أعرف كيف يمكنك تقييمه . لقد كان كل من السباعي وسيد قطب بمثابة أشخاص ذوي خلفية دينية ، ثم اتجهوا الى تناول المسألة الاقتصادية ، وهكذا . في حين أن الدكتور شريعتي كان أقرب الى علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ثم اتجه الى المسائل الدينية . وكما ذكرت في مناقشتك فانه ليس من المقبول أن نتخذ الاشتراكية كأساس ثم نحاول ملازمة الاسلام معها . ولكن العكس يعد مقبولا أي أن يكون الاسلام هو الأساس ثم نتناول بعد ذلك أي وضع حديث ونحن نستطيع ان نشقي الأشياء منه حتى تكون المشتقات دائما قائمة على أسس معبنة مقبولة لدى المسلمين .

ونظرا لأنه كان ثمة مشكلة فان اعداء الثورة الأجانب — الولايات المتحدة بصفة أساسية — حاولوا تضخيم ذلك وخلق مشكلة حقيقية ، عن طريق تكوين معسكر لما يسمونه أتباع شريعتي او الشريعتيين كما يسمونهم من ناحية ، والحوثيين من الناحية الأخرى . ان تلك التسميات تستخدم بالفعل في الصحافة الأمريكية . ولكن أي شخص لديه اقل معرفة بالشباب الإيراني ، سواء داخل أم خارج البلاد ، الذين يكونون إحدى العناصر الرئيسية للثورة ، يعرف انهم في نفس الوقت أتباع الامام خميني وطلبة متحمسون للدكتور شريعتي وليس ثمة تناقض . ومن الناحية الفلسفية ، والثقافية البحتة ، ثمة مشاكل وتناقضات ولكن عندما تأتي الى التأثير السياسي الاجتماعي فإني أستطيع القول انه ليس ثمة مشاكل رئيسية .

أي أسلوب تقترح إتباعه — ان نتحدى بالقرآن
واسنة ثم نتناول المواضيع الأخرى بعد ذلك ، أو أن
نتدى بصفة أساسية بما يسمى بالعلوم الدينية ومن
لا يكون في حاجة الى أن نتوغل بعمق في المصادر
الخفية ؟

البروفيسور أليجار : اننا لنجحف الدكتور شريعتي
حفا اذا افترضنا انه قد ابتدأ من خلفية غير دينية ثم
شرع في دراسة القرآن الى آخره . ان الامر لم يكن
كذلك . فلقد نشأ في بيئة اسلامية تماما ، وكان
والده ، وهو أحد علماء مشهد ، هو صاحب
التأثير التكويني المبكر على حياته . ان المسألة
يست انه قد حصل على المعرفة الاسلامية فيما بعد
بعد دا أصل غربي . آمل أنني لم أعط ذلك
لاضطاع ، وقبل وفاته كان لديه الكثير من العمل
حتى يقيم التوافق بين هذين العنصرين وهو لم يُعط
الفرصة لاستكمال عمله .

ولم يكن الأمر مجرد انه يأخذ المفاهيم الغربية بأسلوب
ميكانيكي ثم يحاول اضافة الصفات الاسلامية عليها
وان أي قراؤه لأعماله سوف تظهر لنا أنه على
العكس ، قد استوعب تماما الفلسفة الغربية ، وعلم
الاجتماع والفكر — ولا أعني بذلك أنه عرف ، بل
أنه فهم روحها الداخلية ولذلك السبب بالتحديد
ستطاع انتقادها بأسلوب أكثر فعالية من جميع
كتابات المسلمين الآخرين الذين كتبوا من اجل
دحض الماركسية فقالوا ، « لقد كان ابو ماركس قبل
كل شيء يهوديا . لقد عارض الملكية الخاصة . وأراد
إنهاء العائلة . ولم يكن يؤمن بالله » ان ذلك لا يعد
أسنبا مقنعا للغاية لدحض الماركسية ، لأن معظم
نفاد المسلمين الآخرين ليسوا على معرفة أو إدراك
حقيقي بالنسبة للموضوع في المرتبة الأولى ، في
حين ان الامر لم يكن كذلك بالنسبة لشريعتي لقد
استوعب تلك الموضوعات تماما ثم تحول الى دحضها
من تكن تلك الموضوعات ترجمه .

ان كثيرا من الأشخاص في أعمالهم الاسلامية ،
الذين يستمرون في الكتابة عن اعطال الماركسية قد
أثارت الماركسية رحيم لأنهم لا يملكون مايمتها في
المرتبة الأولى . ولكن شريعتي عرف ما هي ولم
يتحشها . وينطبق ذلك على الفكر العربي كله ولم يكن
بمقابلة شخص رغب في الربط الميكانيكي بين شيء
من الاسلام وشيء من الغرب . لقد كان شخصا
يهم بالأشياء الأكثر عمقا .

لقد ترددت دائما في التحدث عن اقبال امام
مستمعين يضمون هودا أو باكستانيين ، ولكنني
اعتقد انه عندما يأتي اليوم وتصبح كمية كافية من
أعمال شريعتي متاحة باللغة الانجليزية وعندما نقرآن
كتابات على سبيل المثال مع محاضرات اقبال حول
اعادة بناء الفكر الديني في الاسلام سوف يظهر لنا
أن شريعتي كان أكثر عمقا .

وسوف أتحول الى سؤال العام — هل يجب أن
نتناول القرآن أولا أم العلوم الاجتماعية الحديثة ؟ إنهما
مرة أخرى إحدى تلك التشنجات الثابتة الزائفة
فليس ثمة برنامج موضوع أن نقرأ القرآن والسنة أولا ثم
عند نقطة معينة نضعهما جانبا ونتناول كتابا عن علم
الاقتصاد . ان كل شيء يسر سوبا .

وثمة عنصر ثالث بعد أكثر أهمية : وهو الدخول
الفعلي في نوع من النضال . وإلا فإنه يصبح مجرد
ممارسة أكاديمية ليست بذات قيمة لأي شخص .
ومرة أخرى ، مع المفارقة بمرح شعور الهنود
والباكستانيين . لماذا توجد هالة غير واقعية بالنسبة
لكثير من أعمال المودودي ؟ ان ذلك يرجع الى أن
هذه الأعمال تعد في اكملها أعمالا عقلية . إنها لم
تكتب في مجرى نضال ثوري . إنها أعمال نظرية
تلقيها للشعب وتقول « تعالوا وخذوها . اتبعوا هذا
البرنامج وسوف يكون كل شيء على ما يرام » .

إن هذه الأفكار لا تتسجم مع واقع الحياة في
النضال الثوري ، الذي يعد سمة من السمات المميزة
لأعمال شريعتي . ففيها نجد نوعا من النشاط الذي

الموضوع ، لماذا نستبعد فرانزفانون ؟ لأنه لم يكن مسلماً ؟ فإذا كان لديه شيء هلم يقال ، فلماذا لا نضمه في اعتبارنا ونقوم بالاستنتاجات الضرورية ؟

وليس الجلسة : بالنسبة للمؤلفات الأدبية للجماعات الإسلامية أنا لا اعتقد في الحقيقة أنها جميعها تعد نظرية . إنني اعتقد أنها قد تأثرت كثيراً بالأدب الغربي اثر ظهور ما يسمى بالغرب الديمقراطي والغرب الاستشاري ، ومن ثم حاولت قول أن المدنية الغربية تعد في الحقيقة تفرعا من المحور الإسلامي الأصلي في صورة عصرية ان ذلك يعد انماها رئيسيا للفكر بين المسلمين وان السر سيد أحمد خان من بين آخرين قد فسر تلك الأفكار . وإنني أشعر أن المودودي يعد شخصية ملائمة بالنسبة لتطور الفكر عن الدين . وبالرغم من انه لم يبتد مدافعا ، فإنني أعتقد انه قد كان كذلك بل انه كان مدافعا رئيسيا .

إن مؤلفاته الأدبية تعد ملائمة وحديثة للغاية وليست نظرية بحتة أو ذات طراز بائد .

البروفيسور أجمار : عندما إستخدمت كلمة — (نظرية) فإني لم اعن انها كانت خالية تماما من أي أثر من البيئة الحالية . وإنني اعني ان ذلك ليس نتيجة معركة ثورية واقعية من اجل تحقيق الاسلام . إن ما تقرره حقيقة إن أعمال المودودي أيا كانت ميزتها — وإنني لا أعني انها بدون أي ميزة على الإطلاق — تدخل في اطار تقليد معين ، يمكن تصنيفه بأنه مدافع عن الدين وان واحدا من اكبر الكتب التي قرأتها والتي تمثل اتجاه عدم تمجيد النسل في الاسلام هو من تأليف مودودي حيث فشل في ادراك القضية الحقيقية التي تعد اساسا للمناقشة عن تمجيد النسل — وهي ضرورة الحد من عدد السكان وغير ذلك . ولعلها قضية زائفة ولكن اذا كان الام كذلك فإن ذلك الزيف يحتاج الى تفسير . ولكنه يفعل ذلك وبدلا من ذلك فقد ركز بطريقة

ينبع من الانترام الحي وليس مجرد الممارسة الفكرية . وليس الجلسة : هل ذكرت أن الدكتور شريعتي قد ترجم من أعمال فرانزفانون ؟

البروفيسور أجمار : نعم

وليس الجلسة : إنني أجد من الصعب أن أقبل فكرة ان الوسط الفكري الإيراني قد كان في حاجة الى افكار — فرانزفانون ومدرسته حتى يستطيع فهم الوضع الإيراني ، أو انه كان في حاجة الى استنتاجات العالم الثالث حتى يستطيع فهم النظام الاستعماري . ألم يكن من الممكن ان يتم ذلك بالاستعانة بالفكر الإسلامي ومصادره فقط ، بدلا من الاتجاه الى فرانزفانون وغيو ؟

البروفيسور أجمار : انني لم أعن بأن فرانزفانون قد اتخذ الدكتور شريعتي أكثر من أي كاتب آخر وأدجه كلية في أي نظام فكري . لقد كنت أعني فقط أن فرانزفانون كان واحدا من بين التأثيرات الفكرية على شريعتي في وقت معين في حياته .

ونحن يجب ألا ندعي أن لدينا احتكارا لجميع الأشياء في العالم المسلم . ولو كان لدينا احتكار لكل ما نحن في حاجة إليه للحياة الناجحة في العالم المعاصر ، لما وجد العالم المسلم نفسه في الحالة التي هو عليها الآن . فليس من الكافي أن نستمر في تكرير كلمات (القرآن ، السنة ، القرآن ، السنة ...) وكأنها بمثابة شعار ونسي كل شيء آخر . إننا بالطبع نقرأ القرآن والسنة ، ذلك هو أساسنا وإنه بالتحديد بسبب اننا نفعل ذلك ، فاننا يجب ان نقوم على اساس كل من القرآن والسنة ، بفحص ما نجهده متاحا أمامنا غير ذلك في الحياة ، وما يقوله الأناس الآخرون .

وفي حالة شريعتي فإن ما اشتقه من أعمال فانون ولعله نقله الى فكره الخاص كان هو فكرة العزلة ، أي فكرة العزلة الحضارية السيكولوجية والضرر الذي أدى اليه الاستعمار . وإنني لا أرى أين تكمن المشكلة هناك . فإذا كان لم يكتب اي مسلم عن

على النتائج الأخلاقية الرهيبة اذا أصبحت احدى وسائل منع العمل متاحة بحرية . وفي ذلك الكتاب قد اهتم بصفة اكبر بانتقاد مارأى انه الحقيقة الاجتماعية للعالم الغربي بدلا من انكبابه على مشاكل العالم الاسلامي . ومن ثم فهو قد صنف عن حق باعتباره مدافعا .

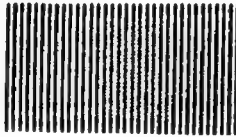
سؤال : إن واحدا من الشعارات الأخيرة لشريعتي كان « الاشتراكية ، والتصوف ، والحرية » ولقد عيوه أخيرا الى « المساواة والصوفية » ما هو تعليقكم ؟

البروفيسور ألبار : أولا ، يجب ان ارى الدليل على ان الامر كان كذلك ان هذه هي المرة الأولى التي اسمع فيها هذه المقولة . ان دحضه للاشتراكية متضمن في كتاب ايرفان برباني ازاهي ، الذي يحتوي على مقالة انتقادية شاملة ليس فقط عن الماركسية ولكن عن الاشتراكية الغربية — والديمقراطية الاجتماعية . وانني لا أعتقد انه استخدم كلمات (الاشتراكي) و (الاشتراكية) بدلا من (المساواة) في عنوان الكتاب ، فإنها لا تعني بالضرورة ، بقدر ما أستطيع أن أرى من قراءة ذلك الكتاب ، أنه قد اعتنق الاشتراكية لأنه في ذلك

الكتاب قد انتقد من بين أشياء أخرى ، التأكيد المفرط الذي وضع في فترات مختلفة وبجتماعات مختلفة لكل من تلك العناصر الثلاثة .

وقد قال أن كلا منها بإدراكها إدراكا صحيحا ، تستجيب إلى حاجة بشرية حقيقية ولكن يجب الحفاظ على توازنها ، وذلك ما يفعله الاسلام . وهو قد انتقد عدیدا من المدارس الفكرية بسبب فشلها بالتحديد في فعل ذلك وبسبب اعطائها تأكيداً مغالي فيه لواحدة من تلك العناصر الثلاثة .

ان لدي عدیدا من التحفظات على الكثير من أفكار الدكتور شريعاني وان احداها تشتق من حقيقة أنني ستي ، في حين أنه كان من الشيعة ويشق البعض الآخر من موضوعات أخرى ليس لها صلة بمسألة السنة والشيعة . ولكنني أجد أن قراءة أعماله أكثر فائدة من أي كاتب مسلم معاصر آخر ، لأنه يقول « لقد جفت لافلاق الساكن » إن العالم المسلم نصف نائم ويجب ان نكون شاكرين إن الناس في ايران قد استيقظوا ولا يستطيع أي شخص أن ينكر ذلك سواء كان يعتقد انه على صواب ام على خطأ ، ان واحدا من عوامل تلك اليقظة كان هو الدكتور علي شريعاني ، رحمه الله .



2010
10/10/10
10/10/10



الحركة الإسلامية في الغرب

تأملات حول بعض النتائج

تتمجبه مراد
المدير العام

THE ISLAMIC FOUNDATION (U.K.)

مترجم عن الإنجليزية

مقدمة

ومع ذلك فلقد أجبرتني ظروف معينة في أعقاب وصولي إلى المملكة المتحدة عام ١٩٧٧ أن أكتب بحثاً مقتضباً يتناول بعض الآثار التي تواجه قطاعات محددة من الحركة الإسلامية هنا.

ولكنني بعد إتمام هذا البحث وضح لي أن معالجته كان من الممكن أن تنسحب إلى الغرب بأكمله وربما إلى أبعد من هذا النطاق (كما قد يقرني على ذلك الكثير من القراء).

ونوقش هذا البحث فيما بعد في مساحات عدة واطلع عليه الكثيرون وأبدى لي نفر من الأصدقاء رأيهم في وجوب توسيع رقعة تداوله.. ولكنني ترددت كثيراً إذ أنني كلما أعدت قراءة المسودة أحسست

أن أفكر تفكيراً منفرداً وشخصياً في محاولة لإيجاد وسيلة مستقلة لا تهتم ما سبقها من الإنجازات بقدر المستطاع، وتستلهم ما ورد في القرآن الكريم وسنن الأنبياء جميعاً ولا سيما خاتمهم (صل الله وسلم عليهم أجمعين)، ومع ذلك أن أبقى داخل هذا الإطار.. تلكم كانت الأهداف التي سميت إلى تحقيقها طوال حياتي وقضيت في هذا الأمر ساعات طويلة لا حصر لها من عمري القصير.

وبالرغم من ذلك فقلما أتيت لي — إلا فيما ندر — فرصة أو قل إمكانية تسجيل أفكارى هذه كتابة.

بأنه بحث غير واف ولا يلم إلماً كافياً بكل جوانب الموضوع .. فقلة البحث التحليلي تكمن في أنه في كل مرة تعاد قراءته يشعر المرء بالحاجة إلى إضافة الجديد إليه أو صياغته صياغة مختلفة .. وهكذا دواليك دون أن يكون لهذا التردد نهاية .

لذلك فإني أشعر بعد انقضاء ثلاث سنوات والعديد من المراجعات أن نشر إحدى النسخ لن يكون عملاً مجافياً للمكان أو الزمان .

ذلك أنني — وأنا أطلع المسودة النهائية — اضطررت إلى ممارسة ضبط النفس بكل شدة حتى لا أعيد صياغة بعض الأجزاء بالكامل أو إضافة أجزاء أخرى إليها .. ولكن كنت موقناً أنني لو فعلت هذا لما رأى هذا البحث النور في يوم من الأيام .

ذلك بالأقل يفسر لي أكثر مما يفسر للقارئ إحساسي بعجزتي وإخفاقي في التعبير عن أشياء كثيرة بصورة أفصح وأوضح .

وإذا دعت الحاجة إلى تدبير إعادة نشره فسأعيد مراجعته إن شاء الله .

أرجو أن تقرأ هذه المقدمة بإمعان شديد إذ أنها تعالج أموراً عديدة هامة لا أشعر بالحاجة إلى تكرار ذكرها في هذا المقام .. ولكن يجدر بي على الأقل أن أوضح أن هدفي الوحيد هو إثارة الرغبة في التفكير والبحث المتجدد وخلق تقاليد من المناقشات الصحية والأفكار المستقلة داخل الحركة الإسلامية .. فإذا نجحت هذه المحاولة ربما أمكن الاستزادة منها .. ذلك أن النتائج إجمالاً — سواء قبل الحركة الإسلامية أو في أعقابها — لا يمكن الاستمرار في تفاديها .

المدخل الأول

الحاجة والأهمية

خلال السنوات الأخيرة ظهرت الحركة الإسلامية سواء كفكرة أو كمضمون واحتلت مركزاً هاماً له دلالاته بين مسلمي الغرب، وجمعت عدداً كبيراً من

المؤسسات والجماعات والنشاطات الإسلامية في هذه البقعة من العالم دفع بها في الغالب هؤلاء الذين استقبلوا إحدى الحركات الإسلامية في البلاد المسلمة .

وغني عن البيان أن نذكر أهمية نمو الإسلام في الغرب ليصبح حركة ذات قوة وبأس .. وهناك من المبررات المحتملة المقبولة لذلك :

أولاً: الالتزامات المترتبة على المعيشة ضمن مجتمعات ذات أغلبية غير مسلمة .

ثانياً: الحاجة في توصيل الإسلام إلى الغرب .

ثالثاً: الاضطراب إلى إيجاد مجتمع دولي تسوده أفكار وقوى الغرب .

رابعاً: منطقية أسلوب وشكل العلاقات بين الغرب والإسلام .

خامساً: متطلبات النهضة الإسلامية في البلاد المسلمة .

وأخيراً: مستقبل تواجد المسلم في الغرب .

كل هذه العناصر تجعل من هذا الواجب ضرورة ملحة .

ومع هذا فالحركة الإسلامية في الغرب تواجه عدداً من النتائج الهامة من الناحيتين العملية والنظرية التي يجب تدبيرها لإيجاد الحلول المناسبة لها، وبذلك يتوفر أسلوب من التفاهم الصحيح والناجح والنشاط والمتطور .

ومع تزايد وانتشار المجتمعات والنشاط الإسلامي بدت الحاجة الملحة بالأقل إلى تدبير ومناقشة هذه المعضلات .

المسدى

هذا البحث يعتبر خطوة متواضعة وصغيرة في هذا الاتجاه .. فهو محاولة لتقديم أفكار في ما يتعلق بالنتائج الأساسية التي تواجه الحركة الإسلامية في الغرب والتي ترتبط بأهدافها ومخططاتها وهيكلها .

لقد حاولت بادىء ذي بدء أن أضع تعريفاً للهيكلي التاريخي والبيعي والفكري الذي يستوجب أن نجد في إطاره الردود المناسبة على التساؤلات المتعلقة بالنتائج القائمة .

وبعد ذلك حاولت أن أقدم بإيجاز الأسلوب العام
رف بالاهداف التي يتوجب على الحركة
لامية في الغرب أن تسعى إلى تحقيقها.. وأكثر
هذا أهمية أن تحدد الأولويات الخاصة بكل منها.

وبما بعد ركزت على بعض المظاهر العريضة
تتأرجح المناسبة التي تمكننا من تحديد هذه
داف.. وهذه بطبيعة الحال تشتمل على كل
الرجعة والخطلة.

وأخيراً حاولت أن أحدد بعض العناصر الهامة
يب المظهري الذي يتيح لنا أن ننسج مع
تتأرجح والأهداف المرجوة.

إن الترو لا يمكنه أن يعفى من مسؤولية التقصير
ليبر، وهو ما أبغى إنكاره، ولكنه قد يساعدني
نعادي سوء الفهم.

أولاً: بالنسبة لبحث من هذا النوع الذي
ت أن أجره والذي وضعت له بكل حرية
ب التي أرتأيتها لبعض التساؤلات المعقدة التي لا
أن توجد أو يدعي بوجود حلول قاطعة لها.

وفي مواقع أخرى أثبتت تساؤلات حتى وإن لم
ها ردود مناسبة.. وجل ما استطعت أن أقوم به
بجرد إيضاح للنتائج وإذا أمكن إيجاد التعريف
س لها.. إذ أن التعريف بالحل هو بذاته — كما
— يعتبر إنجازاً هاماً يمكن أن يعاون معاونة
ة في إيجاد الحل المناسب لها.

وبالرغم من ذلك ففي كل مرة شعرت بأن لدي
ة أو مضمون أو اقتراح جديد أستطيع تقديمه
ي لم أتردد في أن أفعل ذلك.. فأنا لا أفعل تحت
ور حاطي بفرض علي أن أقطع بأن أي من
ه الحلول هو الحل الوحيد أو القاطع النهائي.

ثانياً: إن اهتمامي الأساسي عند كتابة هذا
مث انحصر في أن أفكر شخصياً تفكيراً محدداً
ستلاً وأن أحفز غيري على أن ينحو منحاي..
تائج التي يتوصل إليها أشخاص أو هيئات متنوعة
حة لتداولهم وتداولهم قد تكون مختلفة كل

الاختلاف أو حتى ربما مناقضة لكثير مما سبق
واقترحه شخصياً.. ولكنني سأكون سعيداً أنني قد
كوفت مكافأة سخية إذا تبين أن بحثي قد مهد
الطريق لسلوك مسالك جديدة.

ثالثاً: إن استعراض كامل للحالة القائمة بالنسبة
للحركة الإسلامية في الغرب وإن كان أمراً هاماً
ومرغوباً فيه بعد ذاته — إلا أن القيام به متعذر في
نطاق هذا البحث.. ولكن بعض نواحيه الإيجابية
جديرة بأن تناقش وتقيم تقييماً موضوعياً..
وبالمثالة.. فإني قد أبدو منتقداً لبعض الأفكار
المتعلقة بصلب هذا البحث عند إرساء قواعد
الميكال الذي يبين الدور الذي تقوم به الحركة
الإسلامية في الغرب.. ولكنني أرفض أي ادعاء ربما
استنتج من هذا النقد بأنني لا أحترم أو أهدم
الأفكار القديمة دون أن أكون قد توصلت إلى قاعدة
لبناء أفكار أخرى أكثر جدة.

رابعاً: إن معالجاتي للبحث أساسها اعتقادي
بأن لا شيء يستند إلى غير ما ورد صراحة في القرآن
الكريم والسنة النبوية يعتبر مقدساً تقديساً يمنع إعادة
دراسته أو بحثه أو تعديله أو استبعاده كلية إذا اتضح
ما يستوجب ذلك.. كما أعتقد أنه لا يوجد ما يمكن
تسميته بالتموج الصحيح الأمثل لأي حركة إسلامية
تحت كل الظروف المتغيرة. قد تكون هناك وسائل
عديدة «صحيحة» لإدارة حركة إسلامية داخل
إطار المصدر «الصحيح» الوحيد للإرشاد وهو الله
سبحانه ورسوله ﷺ.

خامساً: يتعلق بحثي أساساً بالغرب.. وقد ضربت
أمثلة محددة تتعلق بالفكرة السائدة في بريطانيا..
ولكنني أعتقد أن بعض النقاط التي أثرتها قد تكون
لها أهمية متكافئة مع بعض نظريات أخرى حيث
توجد حركات إسلامية بصورة أو بأخرى.. وإني
لأدعو الجميع أن يتأملوا ما قلت إذا وجدوا لذلك
فائدة.

ومع ذلك فاستعمالات هذه العبارة المضطربة سواء من الناحية النظرية أو العملية قد توحى بوجود بعض العناصر المشتركة التي يتعين أو يجدر التعبير عنها إذا ما فسرنا عبارة الحركة الإسلامية على أنها كفاح منظم لتغيير المجتمع الحالي إلى مجتمع إسلامي يرتكز على ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.. وهذا نجعل الإسلام — وهو مجموعة القواعد المنظمة للحياة بكاملها — قوة عليا ومهيمنة ولا سيما في أوساط المجتمعات السياسية.

فالعلماء والمفكرون في وقتنا هذا وكذلك الجماعات الإسلامية مثال الجماعة الإسلامية والإخوان المسلمون يعتبرون مسؤولين في المرة الأولى عن انتشار استعمال هذا التعبير.. والنجاح الذي حققته الثورة الإسلامية في إيران مؤخراً جعلته أكثر تفهماً وإدراكاً.. وحتى المجتمعات غير المسلمة قد بدأت في استعماله بصورة أكثر تردداً.

ولذلك فالإدراك التام لمعوم النظرية كما يعاها نحن لا يمكن تحقيقه بعيداً عن مضمونها التاريخي.

ومع هذا ففكرة الحركة الإسلامية تدخل في صميم طبيعة الإسلام وفي أهدافه وتركيبه.

وبالفعل فحياة الرسول ﷺ بأكملها يمكن اعتبارها حركة إسلامية.. وليس من الضروري أن نناقش ذلك في هذا المقام ولكن العديد من الآيات القرآنية تؤيد ذلك وتوضحه كذلك التي توضح الفكرة والهدف من الجهاد:

(أجعلهم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يسعون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين . الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأفكهم الفائزون . يشربهم ربيع من روضان وجاء لهم فيها نعيم مقيم) التوبة ١٩ — ٢١ (هو الذم أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون . يأبى الذين آمنوا ما

صادف: إن تعزفي للأهداف قد لا يختلف كثيراً عما يردده أي متحقق بالحركة الإسلامية.. ولكن ما أظنه هاماً هو: أولاً — ترتيب الأسبقية التي وضعها وتأكيدي على احترامها فضلاً وعملاً.. وثانياً — محاولتي اقتفاء أثر الإدراك الخلفي للأهداف والتأكيد على ضرورة وضع هيكل جديد لتفسير وتحديد مكان هذه الأهداف وفقاً لمفهوم غربي يختلف تماماً عن المفهوم المتأصل حالياً لدى الأغلبية المسلمة.

ومع ذلك فقد أحجمت — قاصداً — عن التصريح بأي فكرة جديدة نظرية كانت أم عقائدية لأن ذلك عسر في هذا البحث ومضيق للهدف الحقيقي منه.

ولكنني بالرغم من ذلك قد تركت بعض التلميحات في أماكن مختلفة قد تكون في ظروف أخرى أساساً للبدء في مناظرات ربما خلقت مجالاً لأفكار ونظريات نحن في أمس الحاجة إليها.

توقعات

لن أحاول في هذا المقام — كما سبق أن ذكرت — الدخول في أي نقاش يتعلق بمضمون هيكل جديد للحركة الإسلامية في الغرب... ومع ذلك فقد يبدو من الواجب أن أفسر بعض الأفكار الهامة القائمة حالياً وبيان التوقعات التاريخية والبيعية التي ترتبط بالتائج المعنية.

ماهية الحركة الإسلامية:

ما هو المفهوم من عبارة حركة إسلامية؟.. قد يكون هذا التساؤل أهم ما يجب الرد عليه بادية ذي بدء إذ أن له تأثيراً كبيراً على مجموعة النتائج التي أود بحثها وتخصيصها.

عبارة الحركة الإسلامية انتشرت منذ فترة وجيزة خلال نصف القرن الماضي على وجه التقريب.. والبحث عن تعريف كلاسيكي أو متفق عليه قد لا يتيح لنا إيجاد جواب نهائي على هذا التساؤل.

أدلكم على نجارة تنجيكم من عذاب أليم) الصف
 ١ - ١٠. (كتب عليكم القتال وهو كره لكم
 وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن
 تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا
 تعلمون) البقرة ٢١٦. (والذين كفروا بعضهم
 أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فطنة في الأرض وفساد
 كبير) الأنفال ٧٣. وإقامة الدين... (أن أقبحوا
 الدين ولا تطرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعونهم
 إليه) الشورى ١٣ شهادة الحق - (... لعلكونوا
 شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
 شهيداً...) القسط (العادلة) كن شاهداً بالعدل
 (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط
 ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو
 أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خير بما تعملون)
 المائدة ٨ كن مقيماً للعدل (يا أيها الذين آمنوا
 كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم
 أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله
 أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو
 تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً). النساء
 ١٣٥ ونزل رسلنا ونزل الكتاب والميزان معهم
 ليحيي الناس بالعدل (لقد أرسلنا رسلاً نوحاً
 وإبراهيم وجعلنا في ذنوبهما النبوة والكتاب فمنهم
 مهتد وكثير منهم فاسقون) الحديد ٢٦ كلمة الله
 - أن تكون كلمة الله هي العليا (وأيمدهم بجنود لم
 تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله
 هي العليا والله عزيز حكيم). التوبة ٤٠ سيطرة
 الإسلام - (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين
 الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً)
 الفتح ٢٨.

من الواضح أن التركيز في داخل حركة إسلامية
 على العناصر الأربعة التالية وهي الخاصة: بالتصوير
 الكامل.. وبالسيطرة العليا للإسلام.. وبالمظاهر
 السياسية والاجتماعية.. وبالكفاح المنظم تعتبر
 صورا مستقلة متميزة عن غيرها للأشطة

الإسلامية.

هذا التركيز ولا سيما في المظاهر السياسية
 والاجتماعية وبالرغم من أنها تدخل في صميم ما ورد
 في القرآن الكريم والسنة الشريفة إلا أنها وإلى حد ما
 تعتبر رداً على بعض العوامل التاريخية والبيئية مثل
 الإهمال المستمر لفترة طويلة في التاريخ الإسلامي..
 السيطرة على العالم الإسلامي بواسطة حضارة غير
 إسلامية في الماضي القريب وظهور هيكل لمنظمات
 تستعمل كأدوات قوية لتحقيق النشاطات
 الاجتماعية.

المعاني الضمنية للتعريف

سنقبل في الوقت الحالي هذا التعريف بما يلائمه
 من عناصر التركيز ولو أن السؤال يجب أن يطرح في
 ظروف مغايرة لمعرفة ما إذا كان كله مناسباً أم أن
 بعض التعديلات واجبة أو مسموح بها.. ولكننا
 سنبحث بعض المعاني الضمنية الهامة.

أولاً: قد يبدو التصور كما هو مبين فيما سبق
 إنما يعني أن الحركة الإسلامية يجب أن تتعلق بإقليم
 معين وتجتهد في تحقيق أهدافها داخل نطاقه.

ولكن هل يعني هذا أن أي منظمة - كي
 يصح أن يقال عنها أنها حركة إسلامية متعلقة بمنطقة
 معينة لا يمكنها بل لا يصح أن تعمل إلا في نطاق
 حدودها لتحقيق أهدافها؟ لا أظن ذلك.

ومع هذا فلقد يبدو من البدايات أن على الحركة
 كي تسمى إسلامية حقيقية داخل إقليم معين أن
 تجتهد في أن تجد لها جنوراً ثابتة سواء بصفة مباشرة
 أو غير مباشرة في وسط هؤلاء الذين لديهم السلطة
 والقدرة على تطوير السياسة الاجتماعية تطويراً تاماً
 وإلا لما كان هناك أي معنى للسعي وراء التغيير
 الشامل.

وفي مفهوم الغرب سأشير إليهم بعبارة «المهلين»
 بالخالفة لمفهوم «النازحين» أو «المهاجرين» سواء
 كانوا من أهالي المنطقة أو الوافدين إليها.

ولكن للمسألة معان هامة بالنسبة للحركات القائمة من ناحية علاقتها بالوسط الذي نعيش فيه . وبالنسبة للبلاد الإسلامية .. هل يمكن لمنظمة تعمل في بلاد أياً كانت ألا تقوم بأي عمل ذي بال لتغييره ليصبح عالماً إسلامياً وأن تدعي أنها حقاً حركة إسلامية؟ أم هل يكفي أن تبقى معنية بطريقة التغيير في مجتمع ما نشأ فيه أفرادها دون إحداث أي تغيير؟ سنظل هذه النتائج موضع بحث ونقاش ودراسة إلى أن يتم الاهتمام إلى تكوين فكرة أكثر وضوحاً وجلاءً .

ثانياً : هذا التكوين الفكري بطبيعته قد يبدو مانعاً للأخذ في اعتباره السياسة الاجتماعية (بصورة منسرة) والبرامج الثقافية كهدفين أساسيين أو حتى مجرد صورة غالبية للنشاط سواء من الناحية النظرية أو العملية .

إن مراجعة وبحث التجارب السابقة ونشاطات الحركات في أماكن أخرى قد تبين لنا ذلك وتبينته . مثل هذه البرامج لم تجد تقليدياً ضمن أسبقياتها واستراتيجياتها مكاناً حتى ولو من الناحية العلمية إن لم يكن من الناحية التعليمية .

الأوضاع القائمة للحركة في الغرب :

سنحاول الآن النظر إلى وضع الحركة الإسلامية كما هي في الغرب .. وسنحاول بيان الحدود المتصورة للنموذج الحالي :

أولاً - كافة الأقطار والمنظمات والنشاطات التي تدخل ضمن نطاق الحركة الإسلامية في الغرب أياً كان مظهرها الخارجي أو مضمونها قد تم في الغالب تكوينها ونموها بواسطة هؤلاء المهاجرين الذين تحالفوا أو استوحوا الحركات الإسلامية من مختلف البلاد الإسلامية . وقد وفدوا إلى الغرب بوصفهم مهاجرين .

ثانياً : إن غالبية من يكوّنون القبائل وسائر أفراد الحركة في الغرب إذا أمعنا النظر فيهم على ضوء ارتباطاتهم أو مواقفهم من الحركات الوطنية أو المحلية فإننا لا نراهم قد هاجروا بغرض إنشاء حركة في المكان الذي هاجروا إليه وإنما تم ذلك كنتيجة عرضية لوجودهم .. هذا الوجود الذي ظهر كنتيجة اقتصادية وثقافية وسياسية .. وليس هناك ثمة خطأ أساسي في الهجرة لأسباب اقتصادية أو ثقافية ولكن مع ذلك قد نحتاج إلى الاعتراف به كحقيقة تبرر توقعها وتقديرها .

ثالثاً : الأهداف والمخطط والمبكل الخارجي للحركات الإسلامية في الغرب حالياً قد استمدت في الغالب بكاملها من الحركات الوطنية أو المحلية إلا في حالة ما إذا كان الضغط الداخلي من القوة بحيث يوجب تعديلات طفيفة تتعلق بالمظهر الخارجي ولم يبد اهتماماً كافياً بالمطالبات التي توجبها مواقف جديدة كل الجدة ولم يول اهتماماً للاختلافات بين الوطنيين والمخليين .

وأخيراً : إن معظم الحركات تنحصر على وجه التقريب في الجماعات المهاجرة ولكل واحدة منها ما يخصها .. وسد احتياجاتها من الثقافة الدينية (ولو في نطاق ضيق ومحدود) والتعليمية قد أصبحت المهمة على جل تفكير الحركات واستحوزت على قسط كبير من دخلها

محاصراً : وأما فيما يتعلق « بالوطنية أو المحلية » فالحركات ليس لها أصول فيما بينها تستوجب اشتراكها فيها أو مسؤوليتها عنها .. فإذا نظرنا إليها من هذه الزاوية فإنها تبدو وكأنها زرعت فيها ونقلت إليها وليس كأنها نبتت منبثاً طبيعياً .. إن تأهلها ومسؤوليتها تبدو وكأنها أمر بعيد المنال وحتى البرامج والنشاطات الطبيعية العادية للحركات الحالية ليست كلها مؤهلة لأن تصل إلى المخليات .

إني أرجو أن تكون المناقشات السابقة قد

أوضحت بعض الحقائق المتعلقة بالوضع الحالي للحركات الإسلامية وأن تكون قد أوضحت قواعد مستقبلية لمناقشة وتدارس النتائج المرحوة والأهداف والمخطط والهيكل جميعها.. هذه الملاحظات يبدو أنها توحى ببعض الحقائق المبسطة ولكنها قد تكون غير مطمئة إذا نظر إليها على ضوء التعريف الذي سبق لنا أن سقناه وليس هناك شك فيما قد يبدو حيثف من انعدام الجدوى والفحوى.

غايات وأهداف

النتيجة الهامة الأولى التي أود أن ألفت النظر إليها هي التي تتعلق بالغايات والأهداف ولذلك فعلينا أن نقيم ونتخير بادية دي بدء الغايات والأهداف التي نسعى أو ندعي أننا نسعى إلى تحقيق أي منها سواء بإعادة التعريف القديم أو بصياغة الجديد منها.. ومن الأمور الأكثر أهمية أن نضع الأسبقيات السببية لكل الأهداف المختلطة.

لماذا يعاد التفكير في الأهداف :

قد يبدو الأمر للكثير من الناس وكأنه إعادة البحث فيما سبق واستقرت عليه النتائج.. وقد يتساءل البعض ويتشكك في جدوى هذا العمل. ومن الجائز أن يذكر أن الحركة التي نحن حرة منها قد تعددت لها أهداف وغايات واضحة جلية.. وهناك بالإضافة إلى ذلك مجموعة من الأهداف المحددة التي وجهنا نحوها جل جهودنا حتى الآن. ومع ذلك فهناك أسباب وجية تجعل من الأهمية القصوى أن نعيد النظر في النتيجة بأكملها:

أولاً: لكي ننمي حركة نشيطة صحية يجب علينا أن نتأكد بما نريد أن نعمله ونحققه وأين نرغب أن يصل به.. ويجب علينا كذلك أن نكون متأكدين من أننا نقوم فعلاً بما يجب علينا أن نقوم به وأن نؤدي ما نود أن نؤديه.

ذلك لا يمكن اعتباره عملاً قد تم بصورة نهائية.. إذ يجب علينا أن نعيد النظر فيه بين الحين والحين..

وسنحتاج دائماً إلى فيصل للفرقة في صورة نتائج وأهداف محددة بكل دقة لتعينا على تقييم أعمالنا. ثانياً: إن الهدف النهائي للحركة كما هو واضح من فكرتها ومضمونها هو دون شك محدّد تحديداً دقيقاً.. ولكن الإشكال يكمن في كيفية التعريف به وإسناده إلى الظروف القائمة في الغرب.. وهذا هو ما بقي دون حل.. ذلك واضح تماماً من التناقض بين التصور والمبادئ التي ناقشناها فيما سبق.

ثالثاً: إذا استثنينا الهدف النهائي فستكون هناك دائماً حاجة مستمرة لإيجاد مجموعة أخرى من الأهداف قد تكون أدنى مرتبة من سابقتها ولكن يجب السعي إلى تحقيقها وفقاً للأوضاع المحلية والمتطلبات العامة والأهداف قريبة المدى. وحتى بوصفها جزءاً من استراتيجية متكاملة للوصول إلى الهدف النهائي.. وتلك يتعين تحديدها وترتيبها وإعادة تقييمها بين الحين والحين.

رابعاً: هناك حاجة ملحة لوضع أسبقيات سليمة للأهداف المختلفة التي أمامنا.. هذه الأسبقيات ستكون لها آثار بعيدة وعميقة في مجال الحركات ومدى أبعاد نشاطاتها واستعمالات مواردها المتاحة. خامساً: من المهم أن نبحث الحالة من ناحية تطابقها مع ما نقوم بتدريسه بوصفه هدفاً وما نفعله فعلاً.. ومن المسلم به والواضح أن البرامج واستعمال الموارد في حركة ما يجب أن يمس الأهم في صورة عامة وترتيب أسبقياتها بصفة خاصة.. فإذا لم يتم ذلك فمعنى هذا أن البرامج إما تحتاج إلى إعادة صياغتها أو أنه يجب إعادة التعريف بها.

مصطلحات :

قد يكون من المفيد في هذه المرحلة أن نقدم بعض التعريفات لمصطلحات نستعملها في نقاشنا.. ومع كونها تحكيمية ومتداخلة الحدود أحياناً إلا أنه قد تساعد إلى حد ما في تخفيض عدد المتناقضات. وبما تسهل مهمة التفكير في نطاق لغة متجانسة.

والسنة كما هو مطروح في التعريف بجميع جوانبه وعناصره ومقوماته .

ولكن ما هو موقف الحركة في الغرب في علاقتها بهذا الهدف ؟

ليس من العسير أن نتبين أن الرؤية العامة للتغيير الشامل وصداقة الإسلام قد أهملنا إلى حد ما الفكرة الشمولية المحلية . وإن لم يكن ذلك نظرياً فعلى الأقل بالنسبة لكل الأغراض العملية .. والأسباب ليست صعبة التبيان :

أولاً : فالجهل الذي حيط به المنطقة حيث تعمل الحركة يعتبر خاضعاً تماماً للنظم غير الإسلامية سواء بالنسبة للثقافة أو الأفراد المقيمين به .. ويبدو أن الأمل ضعيف في تحقيق الهدف .

ثانياً : الأفراد الذين يديرون الحركة ، والجماعات النازحة التي يعملون أساساً في نطاقها ليس لهم رقابة على النظم والطرق السياسية والاجتماعية . فهم ليسوا حتى مجرد جزء منها ، وثقلهم في الوقت الحالي يجب أن يقدر بصفر .. وطبقاً لهذا فاحتمال تحقيق الهدف يمكن أن ينظر إليه — سواء اعترف بذلك أم لا — وكأنه مفقود وغير وارد أو على الأقل بعيد بعداً يجعله فاقد الأهمية أو الأثر .

مركز الحركات المحلية أو الوطنية :

من المهم في هذا المقام أن نبحث نواحي أخرى من موقف الحركات الإسلامية في الغرب بالنسبة للهدف النهائي الذي يتعلق بالدور الذي تقوم به في مواجهة الحركات المحلية .

إن تمليلاً دقيقاً لنشاطاتهم وأساليبهم قد بين أن ترك « الهدف الأسمى » لم يكن في الحقيقة تركاً نهائياً ولكنه فقط — اتخذ مكاناً في مفهوم تطبيقاته على المحيط المحلي .

فكلمة مثالي مستعمل في النهاية بمعنى صاحب المرتبة الأعلى الذي يجب على المنظمة أو الفرد أن يسعوا إليه بحيث يجب أن يقدم الدافع الأساسي والاتجاه العام الذي يسمح في نطاق كافة النشاطات أن يكون الروح والهدف المراد تحقيقه .. يجب أن يكون أهلاً لأن يبحث عنه دون انقطاع بالرغم من احتمال العثور عليه وتحقيقه من الخطوة الأولى .. وهكذا فإن الغاية أو المثل الأعلى يصبح أيضاً تسميتها بالهدف النهائي .

هذا واضح في حالة الحركة الإسلامية عندما نبحث عن رضا الله بكل وضوح ولا سيما بالنسبة للفرد . وعند وضع الأساس لمجتمع (وليس لحكومة فقط) مثالي إسلامي ولا سيما فيما يتعلق الأمر بمنظمة .

فستعمل كلمتا غاية وهدف للدلالة على ما يراد تحقيقه وبصورة أكثر دقة وربما أكثر تعبيراً ... فالهدف يجب أن يفسر على اعتباره شيئاً ملموساً وبالنسبة في بعض الأحيان على اعتباره نقطة تنهى بعض المجموعات من الأنشطة .. وبالمقارنة فكلمة غاية يمكن استعمالها للدلالة على هدف أكثر عمومية بطبيعته ويجب أن يكون من الممكن تحقيقها دائماً وبصفة مستمرة في الوقت المناسب .

يمكن أن تكون الأهداف والغايات متكاملة في أكثر من ناحية وربما متداخلة وفقاً لطبيعتها وموضعها .. وللوصول إلى غاية محددة قد يستدعي الأمر العمل على الوصول إلى عدة أهداف .

المركز الحالي للهدف النهائي :

سنبحث أولاً في الموقف الحالي المتعلق بالهدف النهائي .. فكما ذكرنا فيما سبق .. إذا لم تُعد صياغة الفكرة المتعلقة بالهيكل فإن الهدف النهائي للحركة الإسلامية في الغرب — ونهرد المناقشة الحالية — يجب أن يكون مجتمعاً يستند إلى القرآن الكريم

والحركات ولا سيما تلك التي بدأها الوافدون من
تستان — وهي تشعر بالحاجة إلى إيجاد مستوى
العمل ينتمي إلى الهدف الأسمى — قد وجدت
سها تراجع إلى جماعاتها بنشاطاتها المتعلقة
بتركات المحلية أو الوطنية.

ولقد توطدت روابط متينة بينهم.. ومساندة
ماهم هي الآن أكثر الأهداف التي يجب السعي
تحقيقها.

ينب أن يكون لهذا الهدف صلاحية كبيرة
سقية عالية في مفهوم الخطة الشاملة.. ولكن ينب
عريف بأن مساندة نشاط الحركة المحلية قد
تعمل في الواقع لسد الفراغ في الحركة الذي خلقه
«الهدف الأسمى» في المفهوم المحلي والحاجة إلى
إد بوع من أنواع الارتباط الوثيق والدائب معها..
الارتباط يصلح لإشباع الاستلهمات والمواقف
المكرار التي يحتاج إليها العاملون ممن تكون
رفاتهم وردود أفعالهم بطبيعتها ترتبط بالمفهوم الذي
عنه التعريف الأصلي للحركة الإسلامية.

هل ينب علينا أن نحاول تغيير الموقف فيما يتعلق
بحركات الوطنية أو المحلية كما هي عليه الآن؟ لا
ن ذلك ولو جزئياً.. ففصم عرى هذه الارتباطات
التي تتعلق بها من نشاطات يعتبر أمراً غير طبيعي وغير
عادي وضار.. فهذه الارتباطات توجد جنودها
موجبة في التقدم التاريخي لكل من التنظيمات
الأفراد.

وفضلاً عن ذلك — وعلى المستوى الدولي —
قوية الحركات المحلية أو الوطنية تعتبر جزءاً لا يتجزأ
من التخطيط لعالمية الإسلام.. والحركة في الغرب لها
زور هام تقوم به في هذا المضمار الذي لا يجب
منه.

هذه المعالجة مستنفدة الطاقات المختزنة من
واقف والمثل العليا لدى العاملين لدى الحركة.

ولكن إذا استعملنا الحركة المحلية أو الوطنية بوصفها
المحور الرئيسي للنشاطات والمصدر الوحيد للماء الفراغ
في ميكل الحركة الإسلامية وتعلقها بالمفهوم المحلي
فسيكون ذلك معطلاً للإنتاج وربما ضاراً به على
المدى البعيد.. وبدون أن نضع لأنفسنا هدفاً نهائياً
يجعلنا نشعر بالحركة في المسرح المحلي لا يمكننا أن
نأمل في أن نحيا بنفس النشاط والحيوية والتوسع.

فإذا لم نفترض هذه الخاصية فلن نستطيع أن
نأمل مساندة الحركة المحلية أو الوطنية بصورة فعالة..
وفضلاً عن ذلك.. وتحت الضغوط التي تتولد عن
بعد الشقة التي تعصلنا عن عالمنا المحلي.. فالمشاكل
الناجمة عن البيئة المعادية هنا وتداخل الثقافات
الغريبة ومرور الزمن قد يترتب على كل هذا انقسام
الحلقات التي ترتبط في نقطة من النقاط مستقبلاً..
وسيتربط على ذلك أيضاً حرماننا من أقل قدر من
الصيغة الثوبة. وستتركنا نكمل مسيرتنا كمجرد
طائفة آلت على نفسها أن تسد الاحتياجات الدينية
والثقافية والتربوية للجماعة نفسها.

مراكز الأهداف الدينية والثقافية:

هل يستفاد مما سبق من الملاحظات أن الأهداف
الثقافية والتربوية بما في ذلك النشاطات والرامي
جميعها غير هامة.. هذه نتيجة أخرى هامة ينب
علينا بحثها بمنأى لتبين أن مثل هذه النشاطات إنما
تكون جزءاً هاماً من البرامج في هذه الأيام.. لقد
حصلوا على مركز هام ضمن المستويات المتدرجة
الأهداف التي بها تقريباً تنسى الأهمية التي للحركة
المحلية أو الوطنية.. ولكن تعريف الحركة كما نراه يبدو
أنه ينكر عليهم مثل هذا المركز الهام.

أن نقول إنهم شيء غير هام يعتبر في حد ذاته قولاً
غير صحيح وغريباً.. فمن البديهي أننا لن نستطيع
أن نأمل في إيجاد مركز حقيقي هنا أو مركز مساند
آخر خلقه إلا إذا أمكننا أن نحيا كمسلمين في هذه
البيئة.

بوضوح في التخطيط والبرمجة .

ومع ذلك .. ففي مواجهة الضغوط الشديدة التي ذكرناها فيما سبق والموجهة نحو القدرة التنفيذية الحالية .. وأيضاً بالنظر إلى الظواهر الجديدة والعديدة والعوامل التي تصادفها في المواقف الغربية يجب علينا أن نحاول إيجاد وسيلة لتنفيذ هيكل خارجي يختلف عن الذي نراه منفذاً في العالم الإسلامي .

أي شكل يجب أن يتخذه مثل هذا الهيكل ؟ .

مثل هذا الهيكل يجب أن يستند إلى الاعتراف بأن الهدف الأخير للحركة الإسلامية لن يمكن تحقيقه إلا إذا قامت به المقاومة بواسطة اهليين أو الوطنيين .. إذ أنهم وحدهم القادرون على تغيير المجتمع إلى مجتمع إسلامي .

إذا رغبت الحركات الإسلامية في أن تواصل الجهد لتحقيق الهدف النهائي المتداخل مع حقيقة التعريف بالحركة الإسلامية .. فعليهم أن يفعلوا ذلك عن طريق إعطاء السوابق للأجيال المكونة لحركة إسلامية في وسط اهليين والوطنيين . وذلك بحمل الدعوة بينهم ولا سيما الشباب وكسب تضافرهم مع الحركة مهما كان عددهم قليلاً . حتى ولو كانوا ثلاثة فهذا قد يكون كافياً للبداية .

هؤلاء اهليون الذين يستجيبون إلى نداء الحركة الإسلامية ويتضافرون لإيجاد تغيير في مجتمع إسلامي يجب عليهم تكوين منظمة مستقلة بهم .. هذا الحل «مستقل أو منفصل» عن «الحل المتحد أو المتدج» في منظمة . وستتناوله بتفصيل أوسع عندما نناقش الهيكل الخارجي للمشاكل المطروحة .

ولكن حتى في هذه المرحلة يجدر بي أن أنوه بأنه طبقاً لتحليل فالمنظمة المتحدة التي تنشأ من تلاقى اهليين الوطنيين بمنظمة وافدة أكثر عدداً — وهذا هو الأسلوب الأوحى في الوقت الحالي وقد لا يثمر أبداً — هذه المشاركة لن تساعد بل ستعطل التقدم

إن مخططه أنه ناقص ليس هو الجهد المبذولة في التغيير ولكن وضعها في مجال مناسب بأن تلك الأسبقية اللازمة في تدرج الأهداف .

وستكون الأمر مأساوياً إذا تحدت الحركات به مجرد ومعنوي ذي أهداف غاية في السلامة ، حساب إهمال الأمور الدنيوية العادية مصاعف في المجال الذي تعمل في نطاقه .

وستكون النتيجة مأساوية كذلك إذا انحصرت طلبات السامية للثورة الإسلامية العالمية في مجرد استجابة للاحتياجات الدينية والثقافية .

هذه الاحتياجات كانت تقدم دائماً وبدرجات فائقة وبواسطة أشخاص مختلفين .. ولم تكن هناك حاجة إلى بحث حركة إسلامية مجرد سد احتياجات الجماعة .

أسبقية المطلقة لتغير موضوعي شامل :

بالنظر إلى مواقف الإهمال السائدة فيما يتعلق لهدف النهائي والمظاهر المتعلقة بها والتي ناقشناها بما سبق .. فإن علينا أن نفكر ونحدد ماسيكون ليه الهدف النهائي الذي يتوجب أن نسعى إليه .. بل نحتاج إلى إهماله لصعوبة تحقيقه في المفهوم المحلي ؟ هل سنعجز عن التمسك بالرؤية على ضوء مجال فنلف بواسطة التعبير عن هيكل ومخطط مغاير وربما بضع إعادة صياغة الهدف نفسه ؟ .

تلك التساؤلات يجب الرد عليها .

لو رجعنا إلى نقاش سابق فلست أترد في تقديم اقتراح بالرغم من احتمال عدم تحقيقه .. مفاده : أن لحركة في الغرب يتعين عليها أن تؤكد مفهوم التغيير لشامل وسيادة الإسلام في المجتمعات الغربية بوصفه لهدف الأعلى ونعطي له أعلى الأسبقيات .. وهذه يجب ألا تكون مجرد إجراء نظري أو أيديولوجي وإنما كل من الأسبقية المطلقة والأخذ بها يجب أن تبدو

مكاسب الدعوة فيما بين المهلين بوصفها أسمى الأهداف :

إن استهداف خلق منظمة للمهلين كجزء رئيسي من الحركة سيضيف أبعاداً هامة وجديدة لجهودنا في الغرب :

أولاً : سيساعدنا ذلك في ترجمة مفاهيمنا للحركة بعبارات ذات معنى واقعي داخل نطاق المجتمع الذي نحيا فيه .

ثانياً : سيفتح لنا ذلك طرقاً لا حصر لها لجهود أفرادنا .

ثالثاً : سيمدنا بنقطة ارتكاز جديدة لتجميع طوائفنا ولا سيما الشباب منهم .

وأخيراً : وهذا غاية في الأهمية — سيضفي قوة جديدة دفعية وحيوية على كل جهودنا الحالية وبحولها من مجرد « نظرة داخلية » للجهد إلى « نظرة خارجية » للعمل . ومن النظر إلى مصالحها الذاتية وحدها إلى النظر إلى الاهتمام بالآخرين وسائر المجتمعات ككل . ومن التوقع داخلياً إلى خلق علاقة صحية تستهدف العالم الخارجي .

والتي أود أن أركز على عبارتي : « الجهد الداخلي والخارجي » إذ سيكون ذلك هاماً في مواقع أخرى وليس فقط مواقع غربية .

الأهداف والمرامي نوعان : واحد منهما يتكون من تلك التي تتعلق باحتياجات وتطلعات شعص أو جماعة ويمكن التعبير عنها بأنها « النظر إلى الداخل » .. وأما النوع الآخر فهو ذلك الذي يتعلق بالأمانى والرؤى المتعلقة أساساً بالعالم الخارجي وهي التي يمكن أن تسمى « النظر إلى الخارج » .

فهذه « الصيانة والمحافظة » و« النقل » تعتبران « داخليتي الاتجاه » ... بينما « التسلط والمسيطرين تعتبران « خارجيتي الاتجاه » .

من المستويات الأدنى .. لأن المنظمات القائمة سمح للمهلين أن يزدهروا ويتقدموا بالدعوة بية . وعلينا أن نصل إلى تحقيق هذا الهدف د بايجاد منظمة عملية كجزء من حركة شاملة ل نكون قد تقدمنا خطوة هامة .. ومن الآن عدأ يمكننا مواصلة العمل في نفس الهدف من تجاله بالدعوة إلى مساندة ومشاركة المنظمة رة .

لست أرى أسباباً تحول دون البدء في هذا الاتجاه لى درجة معينة .. وإذا كان لبعض الطوائف مثل كرهشنا أن يجلبوا بعض التابعين فلم نأس

هاك حجم آخر لنفس النشاط للدعوة يجب يتحقق بل يصل رسالة الإسلام الأساسية لغبر م ، وذلك لكسب فهمه الحقيقي للإسلام ، يوصلنا إلى الميل الصادق إليه ، ويعقبه قبول والمفاهيم التي يشر بها الإسلام حتى ولو بقي مسلم .

.. وبذلك لن نكون من العاملين على تحويلهم إلى من يعكس الجماعات السابقة .. ولكننا ناول أن نجعلهم يفهمون ويقبلون القيم الإسلامية : تعدر ذلك بالنسبة للشكل .

وختيماً لهذا الغرض فسنحتاج إلى أمرين :
أولاً : يجب علينا أن نقوم بتعديل جذري في كولوجيتنا ومواقفنا من الدعوة فيما بين « غير سمين » وذلك بالموافقة على قبول الاقتراح باعتبار غير مسلم هو في الواقع مسلم محتمل .

ثانياً : يجب علينا استنباط طريقة جديدة لمعالجة عوة مستندة إلى النموذج القرآني « قل يا أهل كتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » .

بهمة التلويح والتنظيم يمكن أن تنسب إلى أي
نظام وفقاً للنهاية والنظرة الشمولية التي تنطلق بها.

إن طبيعة الحركة الإسلامية ترتكز على النظرة
ت الاتجاهات الخارجية في تحقيق أهدافها
رامها.. وهذا واضح بكل جلاء في آيات متعددة
ن القرآن الكريم ولا سيما الآية الكريمة «كهم نحو
ة أخرجت للناس» (آل عمران ٣ : ١١٠).

«النظرة الداخلية» وهي جزء من نظام أهداف
دمة ورامها تبدو أنها متعلقة بالفرد أكثر من تعلقها
الجماعة التي تنتمي إليها.

وهل سبيل المثال فالبحت عن مرضاة الله وعن
لنجاح في الآخرة يبدو أنهما المسؤولية الأولى للفرد إذ
ن القرآن الكريم قد ذكر دائماً أن كل امرئ
سؤول أمام الله عن نفسه.. وجميع الأهداف
لاجتماعية الأخرى سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة
نما تنجس نحو تنفيذ وظيفة المجتمع الإنساني.

فاذا كانت حركة كالحركة الإسلامية تدفع
«بالنظرة الخارجية» نحو أهداف في أسفل الدرج أو
تعملها كلية وتوجه نحو «النظرة الداخلية» ومدها
لمعنى هذا أنها ستبدأ في فقدان حيويتها وطبيعتها
التوسعية.. فالحركات الموجهة نحو أهداف داخلية
من الممكن أن تنح وتعيش ولكن يستحيل عليها أن
تأمل في التوسع والحيوية.

وليتبع قليلاً عن مجالنا.. فالدعوة يجب أن تكون
حاجة النشاط الأول والأسبق على كافة المستويات
ولي كل الظروف.

وعندما يلقى بهذا الهدف إلى مستوى ضئيل أو
منخفض أو يعمل كلية فإن الحركة ستصاب
بالعديد من العلل كالركود والأنانية والمجاذلات العقيمة
والخلافات.

ومن المهم أيضاً هنا أن نذكر بالنسبة للموقف في

الغرب، أن المعنى الكبير لكلمة «يقدم إلى
البشرية» إنما يمثل في الهيكل الذي وضع أساسه
القرآن الكريم للأمة.. وهذا يعتبر من المعاني التي
ننظر إليها مؤخراً عندما نحدد الحركة فعلاً إسهالها
وتقرر برامجها.

الدراسة الثانية لكل هذه العوامل يجب أن تبرز
التقرير بأن تبنى الدعوة بين المهملين يعتبر في صدر
المهام الواجب العمل على تحقيقها. فهي ليست
فقط مفهوماً ضرورياً ومنطقياً للحركة بل ستضفي
عليها الحيوية وقدرأ جديداً من الصحة وذلك بتحويل
مفهومها من الاستغراق الداخلي إلى فائدة عميقة
تعم كل المهملين بها.

أهداف أخرى : حركة إسلامية عالمية :

كجزء من الهدف النهائي للحركة الإسلامية أن
نغير المجتمع إلى مجتمع مشكل تشكياً إسلامياً
يستوجب تحقيق أهداف أخرى على ثلاث مستويات
للمعمل تتصل بالحركة الإسلامية العالمية :

١ — مساندة وتقوية الحركة «الداخلية أو الوطنية أو
المهلية».

٢ — تنمية حركة إسلامية دولية.

٣ — تأييد ومساندة كل الحركات في جميع البلدان ولا
سيما الإسلامية منها.

إن أهمية الأتباطات مع الحركات المحلية أو الوطنية
عن طريق الاشتراك العاطفي والمادي يمكن في
مواجهة المتطلبات والتطلعات للطبقة العاملة
والاحتياجات الملحة لعالمنا الذي يتضاءل حجمه
يوماً بعد يوم.. ولكن ما هو بالغ الخطر هو —
وبدون الإقلال من أهميته — أن يمنح مكاناً لا يقل
عن الدعوة في الأهمية ويقم حركة إسلامية طبقاً
للمفهوم المحلي.

إن غو الحركة الإسلامية الدولية لا زال حليماً
بعد المثال .. والظروف السياسية والاجتماعية السائدة
داخل البلاد الإسلامية لا تشجع على هذا النحو ..
ولكن أقل ما يطلب من مثل هذا النمو هو تثبيت
المزيد من الاتصالات والتنظيمات .. وهذا هو
السبب في أن الحركات الكائنة في الغرب والتي
استب تواجدها في هذه الأماكن لسهولة مواردها
وسرها ولأنها تتكون من أفراد من مختلف أنحاء العالم،
قادرة على أن تلعب دوراً مفيداً له قيمته ووزنه .

كل جماعة إسلامية في الغرب تشعر بميل أشد
نحو البلد الذي نشأت فيه .. ولكن الرباط الإسلامي
يجب أن يبقى دون أن يحمو أو يمنع هذه المفاضلة ..
فالمسلمون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو
تداعى له سائر الأعضاء .. وعملاً بهذه المبادئ لا
تستطيع أي جماعة أن تهمل مسؤوليتها نحو باقي
المسلمين في أي بقعة من بقاع العالم .

الجماعات المهاجرة :

هاك هدف آخر هام متصل بالجماعات المسلمة
المهاجرة .. هو أن يكون المرء مسلماً .. وذلك يتطلب
احتياجات إسلامية واجتماعية يكون لها القدر المثل
في الحركة الإسلامية .

وبالرغم من أن الحركة بمعناها الحقيقي لا يمكنها
أن تسمى فعلاً دون مساندة «المهلين» فالجماعات
المهاجرة يمكنها أن تقدم المنطلق العملي لجلسهم
وينوحدهم وإيجاد قدر معقول من المؤازرة لهم .

وكذلك فعليهم أن يقوموا بدور هام لتقوية الكفاح
الثوري الإسلامي في موطنهم .

إن المهام التي يجب العمل من أجلها هي أن
نشر الدعوة فهم .. أن نمتصهم وننظمهم كجزء من
الحركة وأن ننظمهم كجماعات ونسد احتياجاتهم
من الثقافة الدينية والتهوية .

وليس هناك أي تناقض فيما ذكر .. ولكن ..
بمراجعة الموقف الحاضر مراجعة دقيقة يتبين لنا :
أولاً : من الناحية العملية أن الدعوة قد أهملت
إهمالاً تاماً على وجه التقريب فقليل من الجهد يبذل
والتجنيد لها يكاد يكون مهملاً . ثانياً : فهممة
تنظيمهم كجماعات إسلامية بالمعنى الواسع وكذلك
العناية بمشاكلهم وأمانهم بواسطة نظام داخلي
وسياسي يكاد أيضاً يتعذر الإحساس به حتى
بوصفه مسئولة ملقاة على العاتق أو بالأقل فإننا لا
نشارك فيها إذا كانت ستنتهي إلى أي مكان وعلى أي
مستوى .

هذا الهدف له أهمية كبرى وربما سيكون له
السبق في حينه على سواه من الأهداف الأخرى
إلحاحاً ، كما هو الحال بالنسبة لإنشاء أحد المساجد
قبل أن تصبح الحاجة إلى تأدية الصلاة الواجبة .

ومع ذلك .. في نظري .. لا يصح أن نعتبرها
هدفاً نهائياً بذاتها باستثناء الدور الذي تقوم به
الدعوة .. وقرينها على ذلك يجب أن ننظر إليها
كوسيلة لا كغاية .. المعالجة يجب أن تكون بوضع
كافة الجهود كوسيلة للوصول إلى الهدف النهائي
والمرمى المقصود .. لقد اعتبر كهدف فقط للأهمية
التي يستأهلها في مجال تخطيطنا واستعمالاتنا لمصادر
الدخل .

الحفاظ على الارتباطات السابقة :

لست أضع — عن قصد — من هذه الأهداف
واجب الحفاظ على الولاء والارتباط الذي يشعر به من
كانوا متحالفين مع الحركة قبل الحضور إلى هنا ..
ذلك أنه :

أولاً : سيتم تلقائياً أداء هذا الواجب إذا أعدنا
تنظيم أهدافنا وأولوياتنا كما بينها هنا ووضعنا برامجنا
وخططنا لتعكس نفس الصورة .

يجب الاعتراف بأن هذه الارتباطات يمكن الحفاظ عليها بصورة أوفى بنفس الكيفية التي استعملت في إيجادها.. كيفية الارتباط بالصورة المتغيرة وتخلق عالم جديد وألا كان هذا العمل عملاً مضمناً غير منتج وغير مجد.

ثانياً: إذا تم الأخذ بهذه المهمة كواحد من الأهداف الرئيسية فيتعين إنشاء اهتمام أكبر وفريد من مصادر الدخل غير المرغوب فيها نظراً لبعض الانحرافات التي تداخلت منذ الآن.

أسبقيات:

وضع أسبقيات مناسبة لمؤسسات ذات أغراض احتاجية متعددة هو عمل مهم للغاية.. فأهداف الحركة الإسلامية في الغرب في الوقت الذي تتسلسل فيه بالمرى النهائي — حتى أخذاً بالمفهوم المحلي — يمكن ترتيبه وفقاً للأسبقيات التالية:

١ — تكوين ومساندة حركة إسلامية بين المحليين والوطنيين وذلك بإعطاء الدعوة أقصى الأسبقيات بالنسبة لهم وإنشاء منظمة خاصة بهم لهذا الغرض.

٢ — مساندة وتقوية الحركات الإسلامية المحلية الوطنية.

٣ — نشر الدعوة بين المسلمين المهاجرين لتنظيمهم وذلك كجزء من الحركة وجماعة مستوطنة استيطانية عريقاً وملء حاجتهم من الثقافة والتربية الإسلامية.

٤ — أن نخضع نحو تنمية حركة إسلامية دولية.

٥ — أن نمد المساعدة إلى الحركات في جميع البلاد ولا سيما الإسلامية.

ويجب استمرار النظر إلى أن الأسبقيات منها نوعان: الأولى هي أسبقية الأهمية والثانية هي أسبقية الغرس والتأصيل.. وما دام النظام بأكمله لم ينحرف عن هدفه في المدى البعيد وما دام الاستثناء لم يصبح

هو السمات الغالبة فإن من المستطاع أن يكون الهدف ذا أسبقية ضعيفة وأن يصبح له الحق في الأسبقية في طلب الحصول على موارد.. ولكن علينا أن نكون جد حريصين بصدد موقف توجد به ثغرات كبيرة بين ما ندرسه وننادي به بوصفه من أهدافنا وترتيبنا للأسبقيات وما نفعله حقيقة وكيفية استعمالنا للموارد.. ولقد وضعنا أكثر من مجموعتين من الأهداف والأسبقيات.. تلك التي نعترف بها كتابة ونقدم لها خدمات كلامية فقط وتلك التي تعمل فعلاً.. وينعكس ذلك على مواقفنا وبرامجنا ومواردنا منها.. فإذا وجدت ظروف كهذه وسمح لها بالبقاء فأبى محاولة لتحديد أهدافها ومراميها وبيان أسبقياتها لن يكون لها أي معنى ولا أي جدوى عملية.. وإلا فالعامل بالكامل سيكون له آثار بعيدة خلال الحركة هنا وطبيعة نشاطاتها.

الخرائط والخطط:

إذا أعطينا مجموعة من الأهداف والرامي ورتبنا الأولويات فيما بينها.. فاضطط بشتمل على: (أ) تقييم الموقف الحالي واحتياجاته بالإضافة إلى (ب) التنبؤ بالنتيجة المستقبلية، والاحتياجات الداخلية والخارجية و (ج) تقسيم خطة عمل تتلهم بل وتجاه كافة التحديات والرغبات المنبثقة في أي وقت معين أو تتجه في أقوى تقدم نحو الهدف.. وليس من المستطاع هنا أن نركز إلى تقييم مفصل أو إلى التخمين بالموقف الحالي والمتطلبات المستقبلية، ولكن خطوط خارجية واسعة للعمل والأسبقية يبدو أنه واجب مهم.. فالموقف الحالي — إلى حد ما — قد تم بحثه وذلك سبغيد كأ نموذج.

والتقييم المذكور سينعكس على ما سيقترح بوصفه تخطيط مرغوب فيه وعمل على كل حال فاضطط يجب أن يتساوى مع فيصل التفرقة المؤمل والمقترح والمطابق للأهداف والأسبقيات المحددة فيما سبق.

لا يكون من المستطاع دائماً الإقناع على
التي توضح الفارق بين الأهداف
ليط.. العديد من المرامي والأهداف ذات
المنخفض أو تلك التي لا تفيد سوى
يله» لتحقيق أهداف أخرى.. قد نجد
تحت ظل التخطيط.. ومن العسير أيضاً
التخطيط بالنسبة لكل هدف، مستقلاً عن
ذلك أن حركة واحدة قد تؤدي إلى استحصال
أو أكثر من الأهداف.. لذلك فإن كافة
المنطقة باستراتيجية مرغوب فيها يعبر
تيا في مجملها.. بعضها تعتبر معروفة معروفة
لي ومعمول بها.. ولذلك أيضاً فهي لم تدخل
النطاق المحدد.. ومزيد من الاهتمام قد أعطى
ن يظن أنه قد أهمل ويحتاج إلى أسبقية أعلى
أكبر.

مصفات أدبية:

الوسط الغربي وفي هذه الظروف من التقدم
اليجب اعتبار أن توفير المصفات الأدبية
الطرق الدعاية الإسلامية الأخرى من أهم
الأساسية لخططنا.. وهذه يجب أن توضع
قدمة لا لأنها الأهم بل الأكثر أهمية.. فهناك
تؤكد طرق أخرى أكثر فاعلية وأهمية بالنسبة
ية من المصفات الأخرى.. ولكن بالنسبة
الذي تقوم به في عالمنا المعاصر يجب أن يكون
مية أكبر من تلك التي لسواها من عناصر
ليط والاستراتيجية.. مثال ذلك: ١ - اتصال
مين بغير المسلمين. ٢ - جعل المسلمين أكثر
للإسلام. ٣ - الوصول إلى صفوة المثقفين
ة عالية من المسلمين. ٤ - توفير التربية
لامية للأطفال. ٥ - تدريب العمال على
ة الإسلامية.. فالكتاب وحده لا يمكنه بحال
الأحوال أن يصبح بديلاً عن الإنسان ومع ذلك
تب هامة جداً في هذا الخصوص ولذلك فإن
لت الآتية تحتاج إلى عناية خاصة.

مصفات أدبية خاصة بغير المسلمين:

قد لا يكون من المبال في أن يقال أننا لا نحكم
على كتاب واحد يمكن أن يُدعى بأنه كُتِبَ
مستهدفاً حاجة غير المسلم عقلاً وروحاً.. فجميع
مؤلفاتنا لها فائدة محدودة فهي تعني بالجمهور المسلم
فقط وهو جمهور بالغ الحساسية.. وهي فضلاً عن
ذلك تعالج حقائق ثابتة ومستويات مقبولة من
المسلمين قد لا تكون لها قيمة بالنسبة لغير
المسلمين.. فالخلفية الثقافية الغربية. والإحساسات
الخاصة بالغربيين غير مأعوزة في الحساب كما يجب..
فكل ماوجه إلى غير المسلم من الكتابات كان في
الغالب في صرورة تعنيف ومهاجمة ودفاع وجزء كبير منه
قد اتخذ مظهر رد الهجوم.. وهذه كلها لا يمكن اعتبارها
استراتيجية مناسبة للاتصال لتحقيق أهم هدف
تنولد عنه حركة إسلامية فيما بين المهلين أو
الوطنيين. فمثل هذه المؤلفات وغيرها من وسائل
الدعاية يجب أن تجهز بما يتناسب وجمهور غير المسلمين
ولا سيما الشباب منهم وذلك للتغلب على انتابهم
واكتسابهم للحركة الإسلامية أو بالأقل اكتساب
عطفهم وفهمهم لها.. ويجب في هذه الحالة أن نقدر
موقفهم السابق وجودهم ومعلوماتهم كذلك.

مصفات أدبية للخاصة:

المطلب الهام التالي هو تنمية العناصر المناسبة
للوصول بها إلى الخاصة من الأفراد في الغرب
كالصحفيين والسياسيين والأكاديميين والكتاب الذين
يقام لآرائهم ومواقفهم عادة وزن عميق.

مصفات الأطفال:

الجمال الثالث الهام هو الكتابة للأطفال المسلمين
والشباب.. وهو أمر نادر للغاية ولكنه مطلوب بكل
إلحاح.. وذلك سيد أحد الاحتياجات الكبرى
للمجتمعات الإسلامية المقيمة في الغرب وفي سواه
من الأماكن.. وذلك - بصورة غير مباشرة -

يستأيد على الوصول إلى الأهداف الثلاثة الأولى السابق بيانها .

الدعوة بين غير المسلمين :

(أ) معالجة جديدة :

إن المعالجة الحالية ومشتتات الدعوة تحتاج إلى إعادة تقييمها — إذا أمكن — إعادة صياغتها لتكسب فهم وقبول جزء كبير من الأهالي المحليين للإسلام .. فعلينا ألا نشوه بأي طريقة من الطرق صورة الإسلام .. كما أنه لا مجال لطلب الصفع أو التصالح مجرد استجلاب رضاء الناس .. ولكن .. أي درجة من اللين واتساع الأفق يسمح به الإسلام في المعالجة والشرح والترتيب والأسبقية يجب الأخذ بها دون تردد .

ذلك يمكن أن يثير تساؤلات عديدة يجب الرد عليها أو بالأقل مناقشتها ..

مثال ذلك : هل يمكن أن يكون هناك ثمّة شرح موسع لمفهوم وقيم الإسلام ؟ .. هل من المستطاع أن نضع في المقدمة مثل هذه القيم بوصفها عالمية القبول ، متبوعة بتلك القيم الإنسانية التي شرحت بصورة موسعة في الإسلام ثم بعد ذلك ندعو إلى التوحيد .

الإسلام يجب أن ينتشر على أنه كنز يتعين مشاركة الكافة فيه سواء في ذلك المسلمون وغير المسلمين وليس على أنه ملكية خاصة بالمسلمين دون غيرهم .. كل هذه التساؤلات تحتاج إلى تفكير أعمق .. ومع ذلك فالحاجة إلى البحث لتحسين المعالجة بصورة مستمرة لا يمكن تجاهلها .

(ب) مضمون الدعوة :

هناك أدلة عديدة في القرآن الكريم على أن مضمون الدعوة ذاته كان يمرّ عنه دائماً وقد روعيت بصفة خاصة احتياجات المستقبلين والمستمعين له .. وكان يبدو أن المضمون كما هو معروض في المواقع الغربية سواء للمحليين أو للمهاجرين يجب مراجعته

وصياغته ليناسب ظروفهم مادياً وشرحاً وطريقة ولغة .. وربما لا نخدم غرضاً مفيداً إذا استعملنا نفس الألفاظ في كل ظرف من الظروف أو المناسبات .

مثال ذلك : ان التنفيذ الحالي للهدف الأسمى في مجال غير إسلامي يستوجب تدبير أمره بصياغة الدعوة .. فمثلاً الظلم النفسى وفراغ الحياة اللذان يجب ملؤهما يدوان أكثر وضوحاً في الظروف الغربية نظراً لسيطرة التكنولوجيا الحديثة والمادية .. إن التوضيح الموسع لنظام معين يجب إعادة بحثه على ضوء الاستجابة الظاهرية للنظام القائم ، وعلى مدى الإحساس بالرضا أو عدمه السائد معه .

(ج) الشباب المحلي :

هناك أعداد كثيرة من الجماعات الشبابية ولا سيما في المدارس الابتدائية والثانوية والديند من المدرسين مستعدون جميعاً لمعرفة المزيد عن الإسلام .. فمن المهم إذن أن نركز أولاً على تنمية آداب ملائمة لتقديم الإسلام بطريقة توصله إلى قلوبهم وعقولهم ثم التقيب عن مسالك أخرى للتأثير عليهم .. وبجانب تحضير المؤلفات المناسبة فالبحت أيضاً واجب لإيجاد وسائل تقرب فاعليته بما في ذلك الأدوات الوسيطة مثل المصادر السمعية والبصرية .. كما تجب دراسة احتمال استعمال المذيع والتليفزيون .

(د) الاتصال الاجتماعي :

يمش المهاجرون عادة حياة منعزلة واتصالاتهم الاجتماعية مقصورة على جماعاتهم .. ولكن الذين ينتمون إلى الحركة الإسلامية يجب عليهم أن يوسعوا عن قصد دائرة معارفهم وعلاقاتهم لتشمل الأهالي المحليين على كافة المستويات في الفصول الدراسية والمصانع والجوران .

(٣) إعانة الحركات الوطنية :

إن استراتيجية إعانة وتقوية الحركات وعلى الأخص في الأوطان «الإسلامية» وعلى الأعم في كافة البلاد

يب أن تراعى توسعة ونقل التوضيح الموسع من
مرد جمع الأموال وتنظيم التظاهرات للتصبر عن التأيد
في أوقات الأزمات لتشمل مجالات أكثر أهمية وفائدة .

التأثير على الخاصة من الغربيين :

هناك قطاعات من الخاصة في الغرب لها مواقف
وأعمال يمكن أن تؤثر تأثيراً عميقاً على مواقف وأفعال
المسلمين في بلادهم .. ومع أن الواجب أن تبذل كل
المحاولات لتغيير هذا النمط من التصرف .. إذ لماذا
يصدق الناس محطة الإذاعة البريطانية مثلاً ويسروا
لأي نوع من الكلمات الرقيقة المتعلقة بالإسلام
تظهر إحدى أدوات الدعاية الغربية .. وما دام هذا
حائزاً فالخاصة من المثقفين الغربيين يشكلون عنصراً
هاماً من عناصر التفيد وتحديد النتائج في الصراع
الحاري بين الحركات الوطنية أو المحلية أو الأهلية ...
والصحفيين أو الكتاب أو الزعماء السياسيين بأنون
في مقدمة الجميع .. يجب أن نجد نموذجاً للتنظيم
والتأثير عليهم ثم يجب بذل جهود متأنية وتوجيهها
هذه الوجهة نحوهم للتأثير فيهم .

(٤) الشباب المهاجر :

الشباب المهاجر الذي نشأ وترى في الغرب
وتعرض بصورة مباشرة لمؤثرات ثقافية غربية عليه عن
عريق الوسائط المختلفة كالجماعات من الناس
والمدارس فكلاهما قوة تتحدى وتهدد الحركة
الإسلامية .. ومع الأسف فقليل جداً من الاهتمام قد
أُولى لمشاكلهم رغم ضخامتها في التأثير عليهم .

والاحتياجات بعيدة المدى للحركة في مجال
الرياسة والعمل الأكاديمي يمكن مواجهتها بسهولة إذا
أمكن إعطاء الشباب المهاجر اللامع والمتفقد ثقافة
حلبة أهمية استراتيجية خاصة .. نظام خاص يمكن
أن يسهل للدخول إلى مشاكلهم وترتيب وسائل
للتقرب جديدة ومصممة من أجلهم ومن أجل
نسيهم وتدريبهم لمواجهة الواجب الذي سيقابلهم ..

وبالمثل يجب وضع خطط ثقافي وتربوي وسياسي
لمساعدة الشباب على مواجهة مجال له ثقافة غربية
عدوانية وهذا يتم إنقاذهم من آثاره الضارة كما هو
مرجور .

(٥) الطلبة المسلمون الأجانب :

يجب إعطاء أسبقية عالية للعمل بين الطلبة
المسلمين المخترين الذين يحضرون جماعات إلى الغرب
للاستزادة من الثقافة العالية .. هذا المظهر من
الاستراتيجية مهم للغاية لتقوية الحركة في الغرب وبلد
البلاد الإسلامية والحركات الوطنية أو المحلية بنخبة من
الصفوة الموجهة توجيهاً إيديولوجياً سليماً .. وليس
من العسير تصور مدى الكسب الذي ستفري به
الحركات في بعض البلاد حيث يحتمل أن يرى كل
طالب إلى بعض المراكز الهامة ذات القوة والتأثير
العالي .

احتياجات الجماعة :

مشاكل الجماعة :

تواجه الجماعات الإسلامية في الغرب عدة
مشاكل هامة في مختلف القطاعات : المركز القانوني
والهجرة والعلاقات النوعية والثقافة والعمل والشخصية
الثقافية .. الخ الخ ويجب أن نبدأ في إيجاد الحلول
الاجتماعية والسياسية لهذه المسائل .

تنظيمات الجماعة :

يجب إنشاء تنظيمات جماعية موسعة حيث
يوجد أشخاص ينتمون إلى الحركة الإسلامية لهم قوة
التأثير والخلق .. والمشاركة في كل النشاطات
الجماعية أمر مهم كذلك .

مراكز دينية وثقافية :

يجب الاستمرار في إنشاء مراكز منظمة تنظيمياً
دقيقاً للأغراض الدينية والثقافية كما هو الحال الآن ..
ولكن الإتجاه يجب أن يكون صوب البنات البسيطة

للاستعمال الحالي .

عندما يصبح مورد معين متاح للاستعمال،
وحيداً ومحدداً، فإنه لا يصبح مورداً .

.. ولكن حتى في هذه الحالة يجب علينا أن
تدبر ما إذا كان هذا الإستعمال قد تضاعل إلى أن
وصل إلى غرض واحد بسبب تفكيرنا وتصور
المسبق أو بسبب موقف صاحب مصادر الدخل؟ .

وقد لا يكون من السهل تنفيذ ذلك .. عادة ما
يصبح من العسر التخلص من الاستعمال القائم
للمورد . أو أن نشرع في بداية أساسية من مطلق
مقبول للاستعمال . أو في تجديد موارد بفكر متفتح
من حيث استعمالها مفاده أن نصبح مترولين
عاطفياً ومادياً مع أطر وهياكل قائمة وموجودة .

ولنضرب مثلاً: فلنفترض أننا ملزمون بإتفاق مائة
ألف من الجنيئات الاسترلينية لإنشاء مركز في
المملكة المتحدة لخدمة المطلبات الدينية والثقافية
للجماعة .. فإذا كان هذا المركز لازماً أساساً وبدوره
لا تقوم الجماعة بوصفها عنصراً حيوياً للحركة في
الغرب أو إذا كان مصدر الموارد قد حدد بدقة إتفاق
موارده على هذا العمل بالذات وكنا واثقين أنه ليس
بالمستطاع تعديل وجه الإتفاق هذا .. فعل ذلك -
وبكل المعايير - فهو مورد مخصص لإتفاق محدد
واحد وليس هناك بديل عن ذلك .. ولكن مع ذلك
يجب علينا أن نبين ما إذا كان هذا المورد يمكن
استعماله في ناحية أخرى وعلينا تقييم ذلك على ضوء
المستعمل منها وأرباحها العائدة منه .. فلنقل ماذا
سيكون عليه قدر الربح لو استعملنا نفس المبلغ في
بلد إسلامي تقوئل عشرين مركزاً لمدة خمس سنوات
وبذا تقوي الحركة هناك؟! أي الهدف له
الأسبقية؟! .. ما يجب علينا أن نستهدفه هو قدرتنا
على تهر استعمال أي مورد وفقاً لأسبقيتنا قبل
البدء في ذلك .. لا يمكن رسم خط سير صلب
لذلك وسيصبح من الضروري التحلي بعد النظر ..

ذات الطابع التقشفي .. فالإباني الفخمة المفروشة
فرشاً فائراً قد استنفدت موارد كبيرة ولم تعد تبيع
يعتد به .

الثقافة الإسلامية :

إن التقشف الإسلامي للأطفاان المسلمين واجب
له أهمية قصوى ويجب الوصول إليه من عدة نواح :
كإيجاد منتهيات أهلية وتوفير الكتب المناسبة
ومدارس صباحية ومساوية ومنازل للإيواء ... تلك
هي بعض المطلبات .. والمدارس المستقلة بعضها عن
بعض ليست بذات أهمية ولكنها قد تكون ذات
فائدة .. وكذلك فالجهود المبذولة لتوفير الثقافة
الإسلامية في المؤسسات يجب تقويتها ونشرها وتوسيع
نشاطها .

تنظيم الحركات فيما بينها :

تبادل المعلومات وتنظيم التفكير والتخطيط
والعمل فيما بين الحركات الإسلامية في مختلف بقاع
العالم قد يكون أكثر نجاحاً في الغرب .

استخدام الموارد :

ناحية أخرى هامة من الاستراتيجية هي وضع
فصل تفرقة ونظام يحدد الاستعمال الصحيح لمواردها
وتقسيمها .

هذه الموارد هي : الكفاءات والزمن والمال .

وهناك فائض قليل من هذه الموارد إذا قيس
بالمطلبات العديدة والاحتياجات والاستعمالات التي
تتناحر فيما بينها لتستحوذ على بعضها .. فإذا لم نجد
طرقاً لاستعمالها على أحسن وأنفع وجه .. وإذا لم
يوجد نظام آلي لتقييم هذا الاستعمال الآن ووضع
الأسبقيات للاستعمالات المقبلة فهناك خطر كبير
من إضاعة موارد هي بطبيعتها موارد ضعيفة .

طريقة واحدة مفيدة لقياس الفائدة التي تعود من
استعمالات بديلة سواء كانت بشرية أو مالية يمكن
تحديدتها وفقاً لأسبقية معينة وذلك قبل إعدادها

ن المحتمل أن تنشأ ظروف تحم استعمالاً معيناً في رب تلبو أنها تدر أرباحاً قليلة الآن ولكنها مع نت قد تخلق موارد أكبر للحركة «الحالية أو طنية» .. وعلى ذلك فالاستعمالات ذات الأسبقية نغيلة قد يكون لها ما يبررها أحياناً إذا قيس ررباح ذات الأسبقية العالية .. ونفس الطريقة يمكن ليقها على الموارد الإنسانية .

انطلق بها . ولكن إعادة تشكيلها إلى خطوط وكتليات متصلة فيما بينها تدار كوحدة واحدة للوصول إلى الأهداف ، والسور بها نحو النجاح في ظروف تتعدد متفرقات في داخل أو وسط المجال ، يقتضى بعد نظر وشجاعة كبيرة للمغامرة داخل المجهول .

هيكل متعدد التنظيم

إن النتيجة الأولى التي يجب العوصل إليها هي معرفة ما إذا كان الهيكل يجب أن يكون مفرداً أو متعدد التنظيم .. نحن معادون على التنظيم المفرد .. فالله واحد والأمة واحدة .. فكيف يكون هناك أكثر من منظمة واحدة ؟ هل ستقسم صفوف المسلمين وتتعدد ؟ وعلى أي صورة يكون هذا ؟ فمن البديهي ألا يكون هناك شك في أن ينظم العاملون المسلمون أساساً لغوياً أو جغرافياً أو عنصراً ... مجرد الفكرة تعتبر أمراً غريباً .

ومع ذلك فهذا هو منطق الظروف الخاص في الغرب على الأقل .. ولست أرى أن هناك بدلاً سوى هيكل متعدد التنظيم في الوقت الحاضر ، سواء أفقياً أم رأسياً بوصفه الأكثر توصيلاً للمصححة والأهداف لمدة طويلة قادمة على الأقل .. التعدد قد يكون بسبب أهداف معينة ومرامي يجب السعي لتحقيقها كذلك بوصفه قائماً على خطوط عنصرية وجماعية .. ولست أرى مطلقاً أن مثل هذا الهيكل يتعارض مطلقاً مع الإسلام مع أن علينا أن نتدارس كل حالة بما لها وما عليها كما هو الحال بالنسبة لكل حل بشري ، كما يجب تدمير الحماية الكافية من أي مخاطر احتمالية .

وفي جميع الأحوال فما يجب التأكد منه هو : أولاً : بمجرد احتمال مجموعة من الأهداف وبرامج للعمل ومجالات للنشاط لمنظمة معينة بمجرد الالتحام بها وإلا تفقد دوافعها وأهدافها وقد تكون هامة وجذابة عاطفياً ولكنها لا تخضع لاحتياجاتها .

الهيكل والمنظمة

(الأهمية والصعوبات)

المجال الثاني الذي يستوجب تقديرنا وقد لا كون أقل أهمية من سواء هو ذلك الذي يتعلق لهيكل الشكلي والمبادئ المناسبة التي تتوازن مع أهداف والمخططات المؤدية إلى الوصول به إلى مدع في المحيط الغربي .. وهذه النتيجة حيوية بالنسبة كل كفاح منظم .. ذلك أنه إذا لم يتقابل الهيكل إجمالي مع المواصفات المرغوبة ثم يتكون من ذلك ظهر يرجى أن يؤدي إلى أحسن النتائج فالأهداف الية المستوى ستصبح مجرد كليشيات لا قيمة لها .

هذا مجال صعب أيضاً .. فكل واحد منا يعتبر ملقة اتصال في بتيان قائم بمكان ما مشترك معنا باطنياً ومادياً .. فذلك الهياكل التي أصبحنا جزءاً لا نجزاً منها قد شكلناها بأنفسنا حتى أصبحت إلى حد ما صورة طبق الأصل لما كنا شركاء فيه في وطننا .. وبهذا يوجد أيضاً رباط سيكولوجي . وأي نغد أو أي اقتراح بتغيير قد يمس مشاعرنا ويثير القرد أو يصبح عسير القبول .. في حين أن الاتفاق على نعيم الأهداف يختصر ذلك إلى حد اعتباره مجرد رغبة إيمانية . وتغييراً من النمط السائد في منطقة الهيكل البنائي — إذا اتفق على أنه معقول — يمكن أن يصبح قابلاً للتطبيق فيما بعد .

وهذا أيضاً صعب بمعنى أن تنمية هيكل مناسب يعتبر عملاً متشعباً .. إن المبادئ العامة من السهل

المشكل الألفسي:

هل هناك حاجة لوجود تقسيم أفقي كذلك ولا سيما في المستوى الأول؟ .. هذا السؤال يثير أكثر من مشكلة هامة .. فلماذا عن المهلين؟ هل عليهم أن ينموا مستقلين؟ .. ثم ماذا عن الجماعات العنصرية المختلفة الموجودة بين المسلمين المهاجرين؟ هل لكل واحدة منها الحق في أن يكون لها منظمة مستقلة خاصة بها وهل لا يجرنا هذا إلى اتجاه غير صحي؟

في أثناء دراسة هذه النتائج فإن فيصل الفقرة يجب أن يبين الوسيلة التي توصلنا إلى معرفة كيف يمكن إقامة منظمة قوية طويلة العمر تتمكن من الوصول إلى الأهداف المتفق عليها .. وهذه بدورها ستحدد ثلاث عوامل هامة:

الأول: الحاجة إلى الاتصالات. الثاني: مقدرة القيادات على التأثير. الثالث: المتطلبات التي توجهها الارتباطات بالحركة « المحلية أو الوطنية »

الاتصالات:

إنشاء مجرى للاتصالات مؤثر وسليم وغير مفيد هو أهم عناصر المنظمة وشرط لقوتها وحيويتها .. ومن البديهي أن على المنظمة التي تضطلع بمهمة تنظيم الأفراد منذ البداية أن تجد وسيلة للتفاهم عن طريق لغة مفهومة على وجه العموم، وإلا أصبح كل مجهودها غير ذي نفع أو إنتاج .. ولقد ورد في « القرآن الكريم » (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم) (إبراهيم ١٤) .. ولا سيما عندما تختلط مجموعات مختلفة بعضها ببعض في حياتها .. وقد تكون الحاجة أكثر إلحاحاً وإلا أخفقوا في الاستيعاب إذا ما غوطبوا بلسان جار لهم لا يستطيعون فهمه .

ثانياً: بالرغم من انقسامهم فإنهم ينمون متجانسين وفي خطوط متائلة تقوي وتساند كل منها الأخرى بدلاً من العمل بطريقة تتناطح فيها الأهداف ويزداد الشجار وربما التطابق بالرغم من أن هذا التطابق قد يكون مقبولاً في بعض الأحيان .

كيف تكون مستويات الانقسام في الهيكل التنظيمي والنشاطات .. وعلى أي صورة يكون من الصور إيجاد الرد المناسب على التساؤلات؟ قد يمكننا تخيل عدد من الاحتمالات بعضها جامد حتى أنها الآخر قابل للتعديل .

المشكل الراسي:

يجب أن يكون هناك ثلاث مستويات أفقية للمنظمة فيما يتعلق بالأهداف الأساسية . وأحد تلك المستويات يجب أن يكون الدعوة والتربية (تدريب) والتنظيم منذ البداية سواء بين المهاجرين أو الوطنيين .

وثاني تلك المستويات تكون حيث تنظم المؤسسات من المستوى الأول أو تتحد أو تتداخل لتقوم بنشاطات أوسع مدى .. ومن المستحسن أن ينشر الإسلام على المستوى الثاني فيما بين أفراد الشعب والقيام بالنشاطات التي قد تفتح نوعاً من الهيكل البياني للحركة الإسلامية على المستوى الدولي .

وثالث المستويات تتوفر عندما تشارك الجماعات الإسلامية في جعلها ومنسوب عال دون أن يشتمل ذلك على الكثير من الضخام الذهنية . وحيث تستأهل العناية بالدرجة الأولى .. في الوقت الذي تنشأ المنظمات لسد الاحتياجات العامة للجماعة يجب علينا أن نشرك الجماعة برمتها إلى أقصى حد في ذلك .

منظمات متعددة ألقية :

بالنظر إلى ما ذكرناه فيما سبق .. لا يبدو أن هناك شكاً في أن المنظمات المتباعدة أفقياً والمتعلقة بجماعات تقوم على أساس حقيقي وعملي قد يكون أكثر نجاحاً في تديب واستيعاب عدد أكبر من الأفراد وكذلك في النشاط والحيرة .. والاتصالات داخلياً وخارجياً ستكون أكثر فاعلية وسيكون القادة والتابعون أكثر تجانساً وأقدر على تفهم كل منها الآخر تفهماً أعمق .. لن يكون هناك فاصل من ناحية اللغة يمنع من الاشتراك في النشاط واتخاذ القرارات .. وبذا لن تتسبب مواجهة الظروف المحلية في وجود أي ضغوط .

المهليون :

وأما فيما يتعلق بالمنظمة الخاصة بالمهليين فليس ثمة شك أن من الواجب أن يكون لها كيان مستقل .. ليس فقط بالنسبة للأساس السابق ذكره ولكن بالنسبة أيضاً للدور المعهود به إليها على أنه الموصل الرئيسي إلى الهدف الآخر الخاص بالحركة ، وكذلك إعداد منظمة مستقلة أمر واجب . فالشيء الوحيد الذي يجب أن نتجه إليه هو إعداد تنظيم معه على أساس المستويين الأولين .

الجمسيات والجمعيات ذات اللغة والعنصر

الواحد :

يمكن لمنظمات متباعدة ذات جنسية وعنصر ولغة متباعدة كالبلاستان والبنجلاديش والمرب أن يثبتوا قدراتهم وإمكاناتهم كلما استدعى الأمر ذلك . لقد نما وترعرعوا في كل مكان تحت ضغط الحاجة الحقيقية . وبدلاً من أن ينظر إليهم شذراً ونحيبهم على تكوين اتحادات غير طبيعية فالأولى أن نفكر في استعمال قدراتهم وكرامتهم لكل ما هو ضار وغير نافع .

ولكن لتحقيق أهداف سياسية واجتماعية كبيرة قد يحدث أن تنظم ندوات لا يفهم الجميع اللغة الواحدة المخاطب بها .. بالنسبة هؤلاء فالاشتراك في قضية جماعية في حد ذاته قد يصبح وسيلة الترصيل ، وقد يثير استجابتهم . ولكن ذلك لن يعم في بداية الأمر حيث يجب أن تصل الرسالة أولاً .

إن توفير وسائل الترجمة وحلقات لغوية منفصلة بعضها عن بعض داخل إحدى المنظمات قد لا يكون له الفائدة المؤلمة أيضاً .. فالمنظمة كي تحيا ونسبح يجب أن يكون نشاطها ومشاركتها التامة لجميع أعضائها ولا سيما فيما يتعلق بالاتصالات وصياغة القرار .

القيادة :

القيادة هي المصدر الأول للتأثير في أفراد إحدى المنظمات للقيام بهمل معين .. لهذا الغرض يجب عليها أن تستطيع ليس فقط التخاطب بنفس لغة هؤلاء الأفراد كما يعرفونها عادة ولكن يجب أن يكون لها نفس نبض الجماعة ومستواها الفكري وأن تكون نادرة على الاتصال بها عن طريق آخر غير طريق اللغة وحدها .. وبالتالي فعلى الجماعة أن تتمكن من رؤية انعكاس صورتها على صورة شخصية القائد .

الحركات المحلية :

إن متطلبات الحركة المحلية قد تضغط بدرجات متفاوتة على المنظمة .. هذه المتطلبات الواردة من جهات مختلفة قد تكون هي ذاتها متباعدة ومختلفة إن لم تكن متنافرة أيضاً .. ورد فعل التنظيم على هذه المتطلبات تحدده في الغالب اللغة السائدة وقد تتركز شفها إلى ناحيتها بطبيعة الحال .. وبالمثل فلا يمكننا أن نتوقع استجابة متجانسة لكل الظروف في أي نعة من بقاع العالم في منظمات تتكون من أفراد مختلفين .

التنسيق:

إذا تم تكوين منظمات على المستوى الأفقي فالحاجة إلى تكوين مجمع يجمعهم ويضم مواردهم، لنشاطات مبهمة، وأن يتزايدوا في انسجام، وليس في وحدة تصبح أمراً واجباً. هذا التحالف أو الاتحاد يجب أن يكون له قاعدة عريضة ما أمكن وحيث لا يمكن تحقيق اتحاد رسمي فالتنسيق الرسمي أو غير الرسمي يمكن إقراره.

حالة للدراسة:

فلتتدرس حالة خاصة لمنظمة في بريطانيا. هي البعثة الإسلامية في المملكة المتحدة ولنبحث عن كيفية عمل هذه العناصر والتأثير على نشاطها. ان غالبية الأعضاء من الباكستان، لغتهم ووسائل الاتصال اللغوية فيما بينهم هي الأردو. ولم تنجح في أن تتعامل مع جماعات أخرى كالبنغاليين، أو العرب ولا تأمل في أن تحوّلهم فتصبح هي المنظمة الأم بالسبب لهم. إن إعداد حلقات خاصة كالتي تعمل في البنغال، أثبتت عدم صلاحيتها وعدم قدرتها على إيجاد الحلول المناسبة فليس هناك أبداً اشتراك ملموس من البنغاليين وهم الجماعة الأكثر قابلية لثل هذا الاشتراك فعلاً.

لهذا غالبية الإسلامية في المملكة المتحدة يمكنها - ومعها كل الحق - أن تربط نفسها بالجماعة الباكستانية الإسلامية في بريطانيا ومتطلبات الحركة في الباكستان.. ولن يترتب على ذلك ضرر بل على العكس فقد يتحقق الخير الوفير إذا كانت حركة العمال في السجلاديش وربما أيضاً في الهند وغيرها من البلاد منظمات مستقلة خاصة بكل واحدة منها.. ومن البديهي أن تحتفظ كل واحدة بأهدافها الخاصة المتعلقة بالدعوة فيما بين المحليين أو الوطنيين بوصفها من أهم الأهداف المشتركة مع كافة

المنظمات الماثلة.. والمسئولية العامة للدعوة نحو الجماعات الأخرى لا يصح تجنبها^(١).

مسلمات أكاديمية:

بعض المنظمات التي تحاول الوصول إلى أهداف محددة قد تصل إلى ذلك وقد تتحقق وفقاً لظروف كل واحدة منها.. وبالرغم من ذلك فمواصلة العمل الأكاديمي كالأبحاث والدراسات وتحضير المصنفات الأدبية وغيرها من وسائل نشر الدعوة الإسلامية قد يكون من الأفق إنجازه بواسطة منظمة مستقلة.

قصة تجربة شبه عالية تقرر أنه تحت غطاء واحد أمكن تجميع النشاطات المتجانسة.. فهي تحتاج إلى رعاية مستمرة ومركزة ومناخ مختلف.. ففي المملكة المتحدة مثلاً مهما كان حجم ما أنجزته المؤسسة ضئيلاً فقد تم ذلك لأنها موجودة بوصفها منظمة مستقلة ومكرسة للنشاط الأكاديمي وحده.. ولكن مثل هذه المنظمات يجب أن تمتنع بقدر المستطاع عن استعمال مواردها في نشاطات قد تفيد أو تعطل أهدافها المهمة للغاية وإن كانت محددة.

منظمات الطلبة:

هناك مجال آخر يمكن فيه الهيكل المنفرد لاهدى المنظمات أمراً هاماً وهو الخاص بالطلبة.. فالطلاب أفراد كثيرون التنقل.. لهم جو واحتياجات وسيكولوجية وطبيعة مختلفة.. وقد تقوم خلاقات وتعتيقات حمة على مستوى القيادة والعمل في المنظمة المختلطة وأي قيادة دائمة ستخلق نوعاً من الانقسامات وعدم الرضا.

(١) بعد كتابة هذا البحث وتقديره إلى المؤتمر بالمنظمة المتحدة.. نشب نقاش حاد انتهى إلى هذه النتيجة.. وترتب على ذلك والاتفاق المتبادل أنشأت البعثة الإسلامية السحابه بانكلترا في سبتمبر عام ١٩٧٨ منظمة مستقلة واتحدت ها اسم «دوائر إسلام».... هذه الخطوة صادفها الحاح الباعر في جعل الحركة الإسلامية وسط البعالم شديدة القوة.

الثانية : القيادة ... والثالثة : العلاقات التي تنشأ داخل المنظمة وطريقة اتخاذ القرارات .

العضوية :

إن فيصل التفرقة عند قبول العضوية في حركة مذهبية أمر مهم لسببين متنافسين هما : الحاجة إلى التوسع والحاجة إلى الإبقاء على الطابع الأيديولوجي .. إن الاتجاه والرغبة ولا سيما بين هؤلاء الذين نشأوا في باكستان — بنجلاديش — الهند . في الحد من العضوية وإيجاد عدد من المستويات للاشتراك في المنظمة .. وفيصل التفرقة يصبح أكثر صلاية كلما اتجه المرء من خارج الدائرة نحو المركز .. قد تكون هناك أسباب مقبولة وصحيحة وقوية للتشدد في الاختيار .. وفي الوقت الذي أنشأت فيه هذه الاجراءات ربما كان ذلك جوهرياً .. ولكن النتيجة أبعاداً أوسع تحتاج إلى إعادة دراستها حتى بين البلاد الإسلامية .

ومن غير المستطاع أن نناقش من خلال هذا الحيز الضيق للبحث مختلف ما للخيارات المتباعدة من محاسن أو مساوئ .. ولكننا ونحن ننشئ هياكل جديدة في الغرب وخاصة حيث لا توجد ظروف سياسية صارمة لدينا متسع للتجارب من خلال نظام متفتح .

فالظروف في الغرب تبدو مناسبة .. وللحفاظ على المستوى الأيديولوجي والصورة يجب أن نركز على التدريب والتقاليد والجو المناسب والحركة الداخلية المأمونة أكثر مما نركز على الهواجز الهيكلية والدستورية .. على المرء أن يكون مستعداً لمواجهة بعض التضحيات .. فإن ذلك يحدث حتى وسط النظم المخلقة والخاصة بالرغم من أجهزة الأمن والاستقصاء السابقة على التعيين .

إن أحسن الطرق هي أن نختار : (أ) عضوية من درجة واحدة مفتوحة تماماً (ب) يكون لها

فالمهم أن نصل إلى اتفاق على المبادئ العامة فإذا ما تحقق ذلك فسيتمكن تقديم اقتراحات جوهريّة للتنظيم الخاص بالمؤسسات المتعددة بعد دراسة وافية للظروف الخاصة المتعلقة بها .. لذلك يجب توسعة النظرة الخارجية الشاملة بحيث تشمل جميع المنظمات الإسلامية وكذلك النشاطات في أي دولة أو منطقة .

التكوين الداخلي :

بعض الملاحظات عن التكوين الداخلي للمنظمات يستأهل الاهتمام أيضاً ومن هذا المنطلق فأهم ما يجب الالتفات إليه هو انعدام السبب في أن يكون الهيكل صورة طبق الأصل مما تم تصوره ورسمه في بلدنا أو بالأقل صورة تقريبية منه .. فنحن نعمل في محالين مختلفين وزمانين متباعين .. وليس هناك ما يجمع من تجربة مجالات جديدة كلما أمكن ذلك .. فالتكوين الهيكلي — بعيداً عن المبادئ العامة — إنما يصلح كوسيلة أوجدناها للوصول إلى أهداف معينة .. وبذلك يمكن تعديلها أو تغييرها إذا أمكن إيجاد شيء أكثر نفعاً وليس من المهم أن يكون قابلاً لتغيير أو ذا شكل واحد عموماً .

فالجيل إلى التمسك بالأساليب التقليدية يعتبر جزءاً من الطبيعة البشرية .. فهي التي تقوم بوظيفة التوافق من التغيرات الضارة أو التغيرات لمجرد إشباع التغيير ، أو التغيير الذي يدفع بمجلة الانحراف إلى الأمام .. ولكن في نفس الوقت فهذه الدرجة من التصلب والتقليد الأعشى تكون أيضاً غير صحية وضارة إذا تعذر إيجاد صيغة تتماشى مع الظروف الحالية أو تحمل عمل تقاليد بالية أو الإسراع بخطى الحركة .

هاك الكثير من النتائج الهامة المتعلقة بالتكوين الداخلي تستحق الدراسة ولكننا سنكتفي بثلاثة منها لهذا المقام : **الأولى :** فيصل التفرقة للعضوية ...

شروط موضوعة يمتحن تحقيقها للارتقاء إلى القيادة (جـ) استخدام مستوى الانتباه والنشاط لكل شخص لتبين بصفة تلقائية مدى مساهمته في إصدار القرار وطريقة ذلك على مختلف المستويات.. ولكن هذا سيكون من المسير تقبله من الكثيرين ولهذا السبب يجب دراسة بدائل أخرى.. ونرى ما هو ممكن في مختلف أنواع المنظمات.

منظمات إسلامية أولية :

درجة واحدة على الأقل يجب أن تكون مفتوحة للكافة لعضوية إحدى المنظمات الإسلامية على المستوى الأول من الذين يودون الالتحاق على أساس قبول للمبادئ والبرامج المرسومة. ولكن ما هو هام أن يكون لهم حق الانتخاب.. هذا مع كون القيادة يجب انتخابها من بين أعضاء المستويات المختارة والمحدودة.. الأعضاء المستعدون للمساهمة العملية يمكن إدراجهم منفصلين كعاملين ويمكن أن ينموا كلب المنظمة.

منظمات طلابية وشبابية :

في المنظمات الخاصة بالشباب والطلاب قد تكون هناك درجة واحدة للعضوية مفتوحة لكل من يرغب في الالتحاق بها، ومن بينهم يمكن انتقاء كوادر من العاملين يخضعون لفصل تفرقة ملموس كالحضور في الاجتماعات ومنح هبات ويمكن قصر القيادات على العاملين أو على الذين كانوا عاملين لمدة معينة.

منظمات تأسيسية :

المنظمات التي تنشأ لإدارة مؤسسات جماعية كالمساجد والمدارس والمراكز الإسلامية يجب أن تكون لها القدرة على المشاركة الواسعة ولكن يجب أن يكون لها أيضاً وقاية تحميها وتؤمن لها عدم السقوط

في أيد غير أمينة.. هنا يجب إدخال بعض التعديلات الدستورية.

منظمات الجماعة :

إن الحاجة إلى منظمات عامة للجماعة للقيام بأعمال سياسية واجتماعية قد سبق لنا ذكرها باستفاضة.. والعضوية يجب أن تكون متاحة.. ولكن الظروف الخاصة لكل عمل محدد يجب أن توضع موضع الدراسة أيضاً.

مجموعات :

إن عضوية المنظمات المحلية التي ناقشناها فيما سبق يجب أن تكون متاحة لكل من يرغب في الالتحاق بها.. حقيقة يجب أن تظل هذه الأبواب مفتوحة للمهاجرين كذلك ولكن من المؤمل فيه أن تظل الصفات المحلية السائدة محفظةً بها عن طريق التقاليد وأسلوب النشاط.

تغير القيادة :

هناك مخاطر مصاحبة لهيكل المنظمة الإسلامية ربما لأسباب متعلقة بفصل التفرقة — من قيام القيادة بأعمال تتناقض مع أهداف ومصالح المنظمة.. وما يجب التشديد عليه هنا هو خلق نظم كفيلة بأن تتغير القيادة وفقاً لظروف المنظمة وتغيراتها بدماء جديدة.. وأكثر الوسائل فاعلية لتحقيق ذلك الهدف هو ضغط مدة البقاء في المنصب.

العمل داخل المنظمة :

هناك بعض القواعد والمبادئ تحكم النشاط الداخلي وإصدار القرارات يمكن أن تطبق على كل المنظمات والبعض الآخر ينطبق على الإسلامية منها وحدها التي تضمن العلاقات الصحية والترابط والقوة والمشاركة والتداخل الفعال في إصدار القرارات

فيما يتعلق بتلك التي تديرها بعض المنظمات الطلابية الأجنبية. إذ أنهم في الغالب يتجهون ليصبحوا أكاديميين وربما كهان. إذ يبدو أنه لم يصبح هناك جهد كاف لإعداد العاملين لمواجهة الظروف الخاصة والتضحيات والمشقة مادياً وعملياً وذلك ببذل وتضحية بالوقت وإقامة علاقات مختلفة.

التحويل:

يجب على الحركات أن تكون أهلاً لإيجاد مصادر التمويل داخلياً فهي لازمة لإدارة نفسها.. هذا ضروري لتطهير العاملين وتحميمهم واشتراكهم الفعلي في الجماعات.. فالانكسار المطلق على الموارد الخارجية ولا سيما على بلاد البترول واسعة الغراء قد يترتب عليه في المدى البعيد نتائج ضارة وغير صحية وغير مرغوب فيها.. ولكن ذلك لا يعني الامتناع عن هذه الموارد ولكن الحذر والحيلة هي الواجبة.. ففقدان إرادة التضحية فيما بين العاملين لا يمكن تعويضها بملايين الجنيهات.. فالمال الذي يأتي بسهولة من التسول والنظر إلى الحكومات والأفراد ليهبوا لنهضتنا سيترتب عليها نتائج غير مرضية.

خاتمة

وختاماً.. هل لي أن أركز مرة أخرى على بعض النقاط التي أشعر بأهميتها أساساً:

١ - هناك حاجة لا مناص منها وهي خلق حركة إسلامية بين هؤلاء الذين يوجهون السياسة الاجتماعية في الغرب.. وتطبيقاً لهذا فالدعوة بين المهلين يجب أن تكون المهمة الأولى لكل منظمة ترغب في أن تكون منظمة إسلامية حقاً وصدقاً.

٢ - الحركات المحلية لا تزال تحتاج إلى أداء مهام كثيرة بخلاف جمع المال.. فالعلاقات هامة ولكن يجب أن تبقى في مكانها.

ولا يصح إهمالها أبداً.. وكثيراً ما تميل وحدة هيكلية أو أخرى - ظناً منها أنها أكثر فطنة وذكاء من سواها - إلى إهمالهم.. فالخوف من الاختناق يدفع الناس أحياناً إلى الأخذ بسياسات يتضح ضررها على المدى البعيد.. ففي جميع المؤسسات سواء كانت رسمية أم غير ذلك وسواء كانت فعالة أو تنظيمية يجب مراعاة بعض المبادئ مثل:

١ - موافقة جميع وحدات النخبين سواء في ذلك ما كانت في المرتبة الأولى أم الثانية وسواء كانت فردية أم جماعية.

٢ - طريقة الشورى وحق المخالفة والاحتفاظ بمحدود الخلاف.

٣ - مواصلات مجددة وفعالة.

٤ - استجابة وتأديب وخضوع.

٥ - إمكانية الاعتماد على العضو.

٦ - احترام أي قرار أو منهاج تم الاتفاق عليه.

٧ - برامج تدريبية فعالة ومناسبة.

٨ - إيجاد موارد داخلية نقدية ومادية.

ولا يمكنني التركيز الكافي على إيضاح أهمية هذه المبادئ السابق ذكرها.. فالشرح قد يطول.. لكنني آمل - بما أنها معروفة معرفة تامة من الجميع - أن تكون موضع دراسة وافية وبذا نضفي على ظروفها الخاصة أهميتها القصوى.. ولكن أود أن أذكر شيئاً عن التدريب والتحويل.

التدريب:

التدريب جزء هام وأساسي في المنظمة الإسلامية. وبرامج التدريب يجب أن تعد الأشخاص للواجب الحقيقي الذي عليهم أن يضطلعوا به قبل حركات الدعوة والجهاد.. ومع ذلك فإني أجد نقصاً كبيراً على وجه العموم في برامجنا من هذه الناحية ولا سيما

وبالأقل يجب إجراء تجارب أكثر شجاعة في هذا المضمار .

٨ — وبالمثل فليس مقبولاً ولا معقولاً ولا منتجاً أن ننقل صياغة الهياكل على نفس نمط الحركات « المحلية أو الوطنية » بل يجب التجديد مع الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات التي تحدث .

٩ — ان الحركة الحالية داخل المنظمة تحتاج إلى إعادة دقيقة لدراساتها .. إذ أنها لا تسائر المبادئ الإسلامية كما يجب في مجالات عديدة .

١٠ — أهم ما نحتاج إليه هو أن نعيد التفكير من جديد لمراجعة النتائج وإيجاد الردود المناسبة وإجراء التجارب وأن نتبع في هذا الصدد ما ورد في القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ وحدهما وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

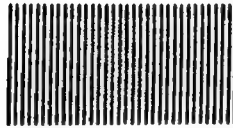
٣ — سد الاحتياجات الدينية والثقافية للجماعات الإسلامية — وإن كان هاماً — قد أصبح تقريباً من أسبق الأهداف الواجب أدائها .. وقد يمكن على أحسن الفروض اعتباره من الملوسات .

٤ — الأسبقيات فيما بين أهداف متعددة يجب وضعها واتباعها .. فأوجه النقص والعيوب أصبحت أكثر عدداً مما يجب .

٥ — المخططات تحتاج إلى تفكير متجدد وكذلك فإن المهاجرين الشبان وغير المسلمين والطلاب الأجانب لا يلقون الاهتمام الكافي الذي يحتاجونه .

٦ — من الساحتين الأفقية والرأسية فاهيكل الخاص بمنظمات متعددة قد يبدو أكثر صلاحية لتقوية الحركة .

٧ — العضوية المفتوحة غير المقيدة أكثر فائدة واحتياجاً إليها من المنتقاة ..





نظرية العاقلة

د. عوض محمد عوض

أستاذ القانون الجنائي بجامعة الاسكندرية

القسم الأول : نظرية العقل في الفقه الشرعي

(١) تمهيد :

والعاقلة جماعة من الناس تربطهم بالجاني علاقة معينة يلزمون بسببها بما يترتب على فعله من دية للمجني عليه أو لورثته . وقد قنن القرآن الدية وفصلت السنة كثيرا من احكامها ، اما العقل فلم يرد بشأنه نص صريح في القرآن ، لكن هناك أحاديث معتمدة بخصوصه وان كانت قليلة . وقد عنى الفقهاء بالعقل وصاغوا له نظرية متكاملة رغم قلة النصوص ، واعتمدوا في بناء هذه النظرية — فضلا عن السنة — على الاصول العامة والمبادئ الكلية ، ولهذا فاننا نلمس بين الفقهاء خلافا في كثير من التفاصيل احيانا في أصل النظرية ذاتها وفي أساسها .

والعقل في اللغة هو المنع ، ولذا سميت القوة الذهنية التي تمنع الانسان من القبائح عقلا ، وسمي المنع من الحركة والتجول اعتقلا ، وسمي المكان الحصين معقلا . وحول هذا المعنى يدور العقل في الاصطلاح الفقهي ، فالفقهاء يطلقون على الدية

انجاب الدية في القتل والجرح وتحميل العاقلة بها بس من نظم الاسلام المبتدأة ، فهو لم يستحدث هذا النظام ولكنه وجدته سائدا فأقره ، فقد جاء الاسلام فأنقذ العرب متعارفين على الدية وعلى تحميل قبيلة الجاني بها فابقى على هذا العرف كما أنقى على أعراف أخرى تعد من مكارم الأخلاق ، وليس في ذلك ما ينقص من قدر الاسلام ، فهو لم دُنْ ليهدم كل ما كان عليه الناس ويقم على أنقاضه حديثا لا صلة له بمفطرتهم وما تقتضيه سنن الاحتجاج ، وانما كان ينظر الى الأمور من حيث ما فيها من مصالح ومضار ، فما كان منها صالحا ابقاه ، وما كان منها ضارا حرمه ، وما كان منها في حاجة الى تنقيح والتهديب نُقِحه وهُدِبه «١». ومن هنا أقر لاسلام حملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية مما كان عند اهلها محمودا ، وتلك هي محاسن العوائد بمكارم الاخلاق التي تقبلها العقول ، وهي كثيرة «٢»، ومنها الدية والعاقلة .

لأن اتلافها أعظم من اتلاف الأموال «٥». وعلى الرغم من ذلك فقد ظل منكروا العقل قلة لا يؤبه لرأيهم ، واتفقت المذاهب الفقهية على مشروعية العقل وعلى إيجاب الدية على العاقلة ، واعتمدت المذاهب في ذلك على أدلة نقلية وعقلية ستمصر ليانها فيما يلي :

(٣) السند الشرعي للعقل :

قال تعالى في سورة النساء : « وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فصحرير رقية مؤمنة ودية مسلمة الى أهله إلا أن يصدقوا » وليس في هذه الآية بيان لمن يحمل الدية ، غير ان السنة تكفلت بذلك «٦»، فقد روت كتب الحديث عن جابر بن عبد الله قال : كتب النبي صلى الله عليه وسلم على كل بطن عقوله ، وعن أبي هريرة والمغيرة بن شعبة ان امرأتين اقتتلتا فرمت احدهما الاخرى وهي حبلى بحجر او بعمود فسطاط — اي خيمة — فقتلتها وما في بطنها ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المقتولة على عاقلة القتالة وغرة لما في بطنها ، فقال رجل من عصباء القتالة : انفرم دية من لا شرب ولا اكل ولا نطق ولا استهل ! فمثل ذلك يطل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اسجع كسجع الاعراب ! وجعل عليهم الدية . فذلك هو السند النقلى لإيجاب الدية على العاقلة . ويتضح من حديث أبي هريرة والمغيرة ان الرجل لم يعجب من تحميل العاقلة دية القتيلة وانما عجب فحسب من تحميلهم دية الجنين ، ويبدو ان عقل الجنين لم يكن معروفاً قبل ذلك لدى العرب او في الاقل لدى هذا الحى منهم .

اما السند العقلي في بيئة الفقهاء بقولهم ان الخطأ مرفوع شرعاً ، فلا قصاص على من قتل غيره خطأ ، لكن عذر القاتل مع ذلك لا يبنى عليه يكون سبباً لهدم دم القتيل ، وقد وفق الشرع به

باعتبارها تعقل لسان ولي المقتول وتمنع من سفك الدماء ، وقيل لأن الابل كانت تعقل بفناء ولي المقتول . ويطلق العقل كذلك على التحمل بالدية ، فعاقلة الشخص هم من يفرمون دية جنايته . وهذا المعنى الثاني هو ما نريده اساساً بالعقل في بحثنا . والعقل مذهب الجمهور ، وان كان في الفقه من ينكره . القائلون به مختلفون في طبيعته واساسه وفي كثير من احكامه . وسوف نعرض اولاً لمبدأ العقل والخلاف فيه ثم لأساسه عند القائلين به ، ثم نعالج بعد ذلك احكامه في المذاهب المختلفة ، ونختم البحث أخيراً بتغيير نظام العقل ، وتصورنا لتنظيمه في ظل تقنين اسلامي يضع في اعتباره الظروف والأوضاع القائمة في مجتمعنا المعاصر .

(٢) مبدأ العاقل والخطأ فيه :

لا يعتبر العاقل من الأمور التي علمت من الدين بالضرورة ، ولهذا فعل الرغم من اجماع المذاهب الفقهية على مبدأ العقل فان في الفقه من ينكره . ويرى ان عثمان البتي قال : لا أدري ما العاقلة «٣» . ومن انكر العقل كذلك ابو بكر الأصبهاني عليه وأكثر الخوارج «٤»

ويرى هؤلاء ان دية الخطأ في مال القاتل وحده ، وأن العاقلة لا تلزم بشيء منها . واحتجوا لذلك بأن الزام العاقلة بالدية مخالف لأصل ثابت وهو أن المسؤولية شخصية ، وهذا الأصل مقرر بنصوص صريحة في الكتاب والسنة ، قال تعالى : « لا تزر وازرة وزر اخرى » وقال صلى الله عليه وسلم لاني رمت حين دخل عليه مع ابنه : أما انه لا يبنى عليك ولا نجنى عليه ، اي لا يؤخذ بجنايتك ولا تؤخذ بجنايته . واستدلوا كذلك بالقياس فقالوا ان الرأي متفق على أن ضمان الاتلاف انما يجب على المثلث دون غيره ، وإذا كان هذا هو الحكم في غرامات الأموال فأولى أن يكون كذلك في غرامات الأنفس ،

الامرئ ، فرفع القصاص للمعذر وأوجب الدية لصيانة النفس . وكان الأصل أن تجب الدية على القاتل وإن يتحمل بها في ماله ، غير أنه لما كان الخطأء معنوا وكان الواجب في القتل كثيرا ، وكان تتابع الخطأ فوق ذلك لا يؤمن ، فقد اقتضى الامر مواساة القاتل والتخفيف عنه ، والا اجحفت به الدية وربما أكلت كل ماله وتركته معدما «٧». ويقول السرخسي ان في ايجاب الكل على القاتل اجحافا به واستحصالا — يعني لاله — فيكون بمنزلة العقوبة وقد سقطت العقوبة عنه للمعذر ، فضم الشرع اليه العاقل لدفع معنى العقوبة عنه ، لان كل أحد لا يأمن على نفسه أن يتلى بمثله وعند ذلك يحتاج الى اعانة غيره ، يعني ان يعين من ابتلى ليعينه غيره اذا ابتلى بمثله كما هو العادة بين الناس في التعاون والتوادر ، فهذا هو صورة امة متناصرة وجيلة قوم قوامين بالقسط شهداء لله متعاونين على البر والتقوى «٨».

(٤) مبدأ العقل وشخصية المسؤولية :

جمهور الفقهاء كما رأينا على مشروعية العقل ، نكهم يختلفون في طبيعته ، أي في مدى ما ينطوي عليه من توافق أو تعارض مع مبدأ شخصية المسؤولية ، وهو من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الشرعية الإسلامية . ومن الفقهاء من يسلم بالتعارض ويصرح بأن تضمين العاقلة مخالف لظاهر نونه تعالى « ولا تقرر وازرة وزر أخرى » وأن الأحاديث القاضية بتضمين العاقلة مخصصة لمعوم الآية لما في ذلك من المصلحة . ومن قال بهذا الرأي اسرشد «٩» وابن قدامة «١٠» وابن حزم «١١» وشوكاني «١٢».

وذهب آخرون الى أن ايجاب الدية على العاقلة وإن كان على خلاف قياس الأصول في الغرامات وضمان المتلفات الا أنه لا يعني أن وز القاتل عليهم ولا أنهم يلتزمون بنفس فعله ، وإنما تجب الدية على القاتل ابتداء ثم تحتملها العاقلة عنه من باب المواساة المحضة . فالخطاب في آية النساء — وما كان لمؤمن .. — موجه للقاتل لا للعاقلة ، وهذا يدل على أن الوجوب عليه لا عليها ، كذلك فإن سبب الوجوب هو فعل القتل وقد وقع من القاتل فكان وجوب الدية عليه لا على العاقلة ، وإنما تحمل العاقلة ما وجب عليه تخفيفا عنه ومواساة له «١٣».

ومن الفقهاء من يذهب الى مدى ابعد فيقرر بأن العاقلة إنما يتحملون باعتبار تقصيرهم وتركهم حفظ القاتل ومراقبته ، فوجب المالح عليهم ليكون زجرا لهم عن غلبة سفهائهم وبعثا لهم على ان يأخذوا على أيديهم لكيلا يقع ذلك منهم «١٤» ويتساءل الكاساني : لم قلم ان الحمل على العاقلة أخذ بغير ذنب ؟ فان حفظ القاتل واجب على عاقلته ، فاذا لم يحفظوا فقد فرطوا ، والتفرط منهم ذنب ، ولأن القاتل إنما يقتل بظهور عشيته، فكانوا كالمشاركين له في القتل «١٥» وهذا القول محل نظر ، والغريب ان القائلين به هم أنفسهم القائلون بأن العاقلة إنما تحمل عن القاتل مواساة له وتخفيفا عنه ، فكيف يمكن الجمع بين ايجاب الدية على العاقلة لذنب جنته بتقصيرها في مراقبة القاتل وكفه ، وايجابها عليها في الوقت نفسه للتخفيف عن القاتل ومواساته ! ولو كان صحيحا ان العاقلة تحمل الدية لتقصيرها لوجب الزامها بدية العمد أسوة بدية الخطأ ، بل لوجب الزامها بضمان المتلفات عامة دون تفرق بين الأنفس والاموال ، وذلك غير مسلم باجماع الآراء .

(٥) من هم العاقلة :

كان العرف يجري في الجاهلية على ان عاقلة

الرجل هي قبيلته ، فلما جاء الاسلام أقر النبي هذا العرف ، وظل الأمر كذلك حتى ولي عمر بن الخطاب ، فلما دون الدواوين جعل العقل على أهل الديوان . وقد عنى الفقهاء بتحديد من يعقل عن الجاني ، واتفقت أقوالهم في أمور واختلفت في أمور . ومما تفقوا فيه أن العصبة عاقلة ، ومما اختلفوا فيه أهل الديوان ومن لا عاقلة له .

ويرى الأحناف أنه إذا كان الجاني من أهل الديوان فعاقلته هم أهل ديوانه ، فإن لم يكن له ديوان فعاقلته قبيلته ، أي قرابته من النسب . فان كان معتقا أو مولى الموالاة فعاقلته مولاة وقبيلة مولاة . فإن لم تكن للجاني عاقلة كاللقيط والحري أو الذمي الذي أسلم فعاقلته بيت المال في ظاهر الرواية ، وروى عن أبي حنيفة أن الدية تجب عليه في ماله ولا تجب على بيت المال «١٦» .

أما المالكية فالذهب عندهم أن عاقلة الجاني قبيلته ، أي عصبته من النسب ، مواليه ، ثم بيت المال ان كان مسلما ، وتنقل كتب المذهب عن مالك رواية أخرى حاصلها أنه إذا كان الجاني من أهل ديوان عطائه قائم كان أهل الديوان عاقلته وحملوا عنه دون قومه ، فان لم يكن له ديوان أو كان عطائه منقطعا فالعقل على قبيلة الجاني ثم على مواليه ثم على بيت المال ان كان الجاني مسلما . والرواية الثانية موافقة لمذهب الاحناف ، وقد ذكرتها متون المذهب وناقلاها شراحه ، غير ان المحققين يضعفونها ولا يرونها المذهب ، وانما المذهب عندهم هو رواية المدونة ، وهي الرواية الأولى «١٧» .

أما الشافعية فالعاقلة عندهم هم العصبات الذين يرثون بالنسب أو بالولاء ، فان لم تكن للجاني عصبه حمل عنه بيت المال ان كان مسلما ، فان لم تكن له عصبه ولا بيت مال ففي وجوب الدية في مال الجاني وجهان : أحدهما تلزمه الدية في ماله ، والآخر لا تلزمه «١٨» . ورأي الحنابلة قريب من رأي الشافعية ، فعاقلة الجاني عندهم هم عصبته بالنسب

أو بالولاء ، فإن لم تكن له عصبه ففي المذهب روايتان ، أحدهما أن بيت المال يعقل عنه ، والآخرى أنه لا يعقل . بل تجب الدية في مال الجاني نفسه (١٩) . ويرى الظاهرية ان عاقلة الشخص هم عصبته ، لكنهم لا يطلقون العصبة كما اطلقها غيرهم ، بل يقصرونها على العصبة بالنسب أولا ، ويقفون عند البطن ثانيا ، والبطن عند العرب هم اولاد الجند الرابع . فإن جهلت عصبه الجاني أو تعدل أمرهم لاختراق الناس في البلاد وجبت الدية في بيت المال من سهم الفارسين «٢٠» .

ويرى الشوكاني أن عاقلة الرجل عشيرته ، فيبدأ بفخذة الادنى ، وهم اولاد الجند الثاني ، فإن عجز ضم اليهم الأقرب فالأقرب من عصبه النسب ثم السب ثم في بيت المال «٢١» .

المقصود بالديوان والحلاف في اعتبار عاقلة :

الاصل في اعتبار الديوان عاقلة فعل عمر بن الخطاب ، فقد جعل أهل كل ناحية بدا وحمل عليهم قتال من يلهم من العدو . الديوان بمعناه الدقيق اسم يطلق على الدفتر الذي تضبط فيه أسماء الجند وعددهم وعطاؤهم ، وقد انزل الضبط بالديوان منزلة النسب لما جيل عليه الجند من تعاون وتناصر «٢٢» وقد جعل فقهاء الحنفية أهل الديوان عاقلة تتقدم في المرتبة عاقلة النسب ، فلا تحمل قبيلة الجاني عقل جنايته ان كان من أهل الديوان ، وفي المذهب المالكي كما رأينا رواية ضعيفة عن مالك توافق مذهب الاحناف . اما المذاهب الأخرى فتكر العقل بالديوان وتقصره على المصبات وذلك مذهب الشافعي وأحمد والرواية الموثوق بها عن مالك وكذلك أهل الظاهر .

وحجة المنكرين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالعقل على القبيلة ، ولا نسخ بعد رسول الله ، وقضاؤه أولى من قضاء عمر . وقالوا لو صح ما نقل عن عمر «٢٣» فيحتمل ان أهل الديوان كانوا عشيرة الجاني . وقيل ايضا ان اتحاد

ديون معنى لا يستحق به الميراث فلا يحمل مثل ، شأنه شأن الجوار ، وإنما تحمل العاقلة الدية بضرب الصلة ، والصلة المالية تستحق بصلة القرابة ديون الديوان ، كالنفقة والميراث «٢٤» .

وأحاب فقهاء الحنفية على ذلك بأن عمر جعل ديوان عاقلة بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه مكر فكان ذلك منهم إجماعا . ولا يظن بالصحابة جراح على خلاف ما قضى به رسول الله ، وإنما هو جنح على وفاق ما قضى به ، فانهم علموا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العشيرة . غنار الصرة ، وكانت قوة المراء ونصرته يومئذ مشيئة ، ثم لما دون عمر الدواوين صارت القوة بصرة بالديوان ، فقد كان المراء يقاتل قبيلته عن ديونه على ما روى عن علي بن أبي طالب أنه يوم حمل وصمير جعل بإزاء كل قبيلة من كان من القبيلة ليكونوا هم الدين يقاتلون قومهم ، فلهذا مصر بالدية على أهل الديوان «٥» أما اعتبار العقل عن الجاني صلة واعتبار أقرابه أولى بصلته من أهل ديونه فقد أحجب عنه بأن الدية إنما تجب على أهل ديوان الواحد فيما يحصلون عليه من بيت المال من عده ، ولما كان هذا العطاء صلة فإن وجوب الدية فيه - وهي صلة بدروها - أولى من وجوبها - على أقرب في أصول أموالهم «٢٦» .

وقد استثمر فقهاء الحنفية - وفقهاء المالكية إلى حد ما - موضوع الديوان فلم يكتفوا بتفصيل أحكامه وصيغتها بل طوروا الفكرة ذاتها على نحو ما سرى . والقاعدة عندهم أن أهل الديوان لا يحصلون - به عن الجاني إلا إذا كان واحدا منهم ، فإن كان من غيره فلا شأن لهم به ، وإنما يحمل الدية عنه من ديوانه . وهذا يعني أن التعاقل إنما يكون بين أهل الديوان الواحد . وقد عنى الفقهاء من أجل ذلك تشديد الضابط الذي يتوقف عليه وحدة ديوان وتعددده . ويبين من أقوالهم أن هذا الضابط هو : حول جملة أمور ، أحدها اعتبار المكان .

فالمقاتلون على مستوى دار الإسلام لا يضمهم جميعا ديوان واحد ، بل يتوزعون على الأقاليم الإسلامية المختلفة ، والمراد بالديوان الواحد ديوان الإقليم الواحد «٢٧» . فالشام إقليم والعراق إقليم ومصر إقليم . والراجع أن مقالة كل إقليم يعقلون عن بعضهم ولا يعقلون عن غيرهم من مقالة الأقاليم الأخرى ، لأن كل إقليم يستقل بديوانه . جاء في الهداية والتبيين : ويعقل أهل كل مصر عن أهل سوادهم لأنهم أتباع لأهل مصر ، فإنهم إذا حاربهم أمر استنصروا بهم فيعقلونهم باعتبار معنى القرب والنصرة ، ومن كان منزله بالبصرة وديوانه بالكوفة عقل عنه أهل الكوفة لأنه يستنصر بديوانه لا بجيرانه «٢٨» . على أن في الفقه الحنفي مع ذلك من يغفل دور المصر أو الأقاليم ويجعل المقاتلة حيثما كانوا - بالنسبة للعقل - أهل ديوان واحد . فقد نقل عن ابن عابدين عن تنوير الأبصار ما يلي : وقيد بعض - أي الجاني - بكونه من أهل مصرهم لا من مصر آخر ، وقيل مطلقا «٢٩» ، والمعنى أن في الفقه رأيين ، أحدهما يشترط للعقل الجاني أن يكون هو والعاقلة من أهل إقليم واحد ، والآخر يطلق فلا يشترط هذا الشرط ، بل يكفي بكون الجاني من المقاتلة أيا كان إقليمه الذي ينتمي إليه .

والأمر الثاني هو الطائفة ، ويقصد بها الأصل أو السلالة . فالمعلوم ان الإسلام لم يقتصر على العرب وحدهم ولم ينحصر في بلادهم ، بل دخل فيه أقوام غيرهم واتسعت رقعته فشملت أقطارا أخرى كالشام والعراق وبلاد الفرس ومصر وشمال إفريقيا وبلاد الأندلس ، وانخرط كثير من أهل هذه الأقطار في جيوش الإسلام وحاضوا الحروب جنباً إلى جنب يجاهدون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون . وقد ذهب بعض فقهاء المالكية إلى انه إذا تعددت طوائف الجند في الإقليم الواحد فكل طائفة منهم تعقل عن من ينتمي من أفرادها ولا تعقل عن غيره من الطوائف الأخرى . وهذا الرأي غير مجمع عليه من فقهاء

المالكية، بل هناك رأي آخر يختيار الطوائف كلها عاقلة واحدة تحمل الدية عن يميني منها دون اعتداد بطائفة. جاء في حاشية الدسوقي : وأعلم ان البلد اذا كان جندها طوائف كل طائفة مكتوب عددها وعطاؤها بدفتر هل يكون جند تلك البلد كلهم أهل ديوان ، أو كل طائفة منهم أهل ديوان ؟ فذهب بعضهم للأول قائلا المراد بأهل الديوان أهل ديوان اقليم واستظهر غيوه الثاني ، فجدد مصر أهل ديوان واحد وان كانوا طوائف سبعة ، عرب وانكشاشية الخ ، فعلى الأول تعقل الطوائف السبعة عن جنى من أي طائفة، وعلى الثاني لا يعقل عن الجاني إلا طائفته « ٣٠ ».

ثم عطا فقهاء الأحناف في تطوير فكرة الديوان خطوة أخرى، فلم يقصروا أهل الديوان على الجند وحدهم، بل صرفوهم إلى كل جماعة متجانسة تحصل من بيت المال على عطاء ، سواء كانوا مقاتلين أو غير مقاتلين . جاء في حاشية ابن عابدين نقلا عن غرر الأفكار ما يلي : فإن كان — أي الجاني — غازيا فعاقلته من يرزق من ديوان الغزاة ، وإن كان كاتباً فعاقلته من يرزق من ديوان الكتاب « ٣١ » . وبذلك اتسعت دائرة العاقلة ، فلم يعد مدارها على نوع العمل الذي يباشره أفرادها ، بل أصبح المدار على حصولهم من بيت المال على عطاء .

العصبة :

العصبة عاقلة باتفاق المذاهب، وإنما ينحصر الخلاف في رتبته ؟ فهي عند الأحناف بديلة من الديوان فلا يصار إليها إلا عند تخلفه ، إما عند غيرهم فهي الأصل .

والعصبة نوعان : عصبة بالقرابة أو النسب ، وعصبة بالولاء أو السبب .

فأما العصبة النسبية فهم أقارب الشخص من جهة أبيه، وعلى وجه التحديد هم أقاربه الذين يتسبون اليه عن طريق لا تدخل فيه أنثى ، كالأب والأبناء والأخوة وأبنائهم والأعمام وأبنائهم. أما الأخوة لام وسائر ذوي الأرحام وكذلك الزوج والزوجة فلا يعدون من العصبات. ولا يشترط لالزام العصبة بالعقل أن يكونوا وارثين في الحال ، بل متى كانوا يرثون لولا المحجب عقلوا « ٣٢ »، لأن النبي ﷺ قضى بالدية بين عصبة المرأة القاتلة وجعل ميراثها لبنها وزوجها « ٣٣ » . فالعصبة اذن يعقلون غرد كونهم عصبة سواء كانوا وارثين بالفعل أو بالقوة وعلى الرغم من أن أبا الجاني وابنه من عصبة بل هما اقربهم اليه فقد اختلف الفقهاء في مدى اعتبارهم من العاقلة. ومذهب أبي حنيفة ومالك أن كل العصبة من العاقلة يدخل فيه آباء الجاني — أبوه وجده — وأبنائه وإخوته وعمومته وأبنائهم ، وهذا الرأي رواية في مذهب أحمد. وسنده ما روى عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه عن جده قال : فعلى رسول الله ﷺ أن عقل المرأة بين عصبتها من كام لا يرثون منها شيئا إلا ما فضل عن ورثتها ، وإن قتلت فعقلها بين ورثتها . وزادوا كذلك أن الآباء والأبناء عصبة فاشبهوا الأخوة ، وأن العقل موصوح على التناصر وهم من أهله ، وإن شأن العصبة في تحمل العقل كشأنهم في الميراث يتقدم الأقرب فالأقرب ، ولما كان الآباء والأبناء أحق العصبات بالميراث فكانوا أولى بتحمل العقل. أما الشاسر فيخرج الآباء والأبناء من العاقلة ، وهذا

القول في رواية في مذهب أحمد . وسنده ما روى جابر أن امرأتين من هذيل قتلت إحداهما الأخرى ولكل واحدة منهما زوج وولد فجعل النبي ﷺ دية المقتولة على عاقلة القاتلة ورأ زوجها وولدها ، وبثبت هذا في الولد ثبت في الأب لتساويه في العصبة ، ولأن الدية جعلت على العاقلة إبقاء المقاتل حتى لا يكثر عليه الواجب فيجحف .

دخل الأب والإبن في العاقلة لوقع الإجماع لأن ما لهما كما له ، ولهذا لا تقبل شهادته لهما نهادهما له ، كما يلتزم كل منهما بالإتفاق على ر إذا كان محتاجا والآخر موسرا « ٣٤ » وفي أحمد خلاف مماثل بشأن لألاخوة ، فظاهر الخرق أن فيهم روايتين كالولد د « ٣٥ » .

بما عدا هذا الخلاف فالقاعدة عند الجمهور كل عصابة يعقلون ، القريون منهم وأبصيلون . أن الظاهرية لا يجعلون كل العصابة عاقلة ، بل يد بالعصابة التي تعقل عند البطن ولا يتجاوزونها ٢ ، والبطن عن العرب هم أبناء الجد الرابع فإذا ت درجة العصابة عن البطن لم يلزمهم عقل ، فر العقل في أبناء البطن وحدهم . وعد تقسيم الدية على العاقلة يقدم الأقرب قرب من العصابات ، فيبدأ بأبناء الأب وهم ١ ، فإن لم يكفوا لقلة عددهم قسم ما فضل أبناء الجد وهم الأعمام وأبناءؤهم ، فإن لم يكفوا ١ ، أساء أبي الجد ، وهكذا حتى يتم تقسيم كل ٢ « ٣٧ » . وعلل الفقهاء هذا الحكم بأن العقل في التعصيب فوجب فيه تقديم الأقرب فالأقرب ٣ ، فإن أمكن تقسيمه على الآخرين فلا ٤ ، على من بعدهم ، وإن لم يمكن لقلة عددهم ٥ ما فضل على من بعدهم على الترتيب « ٣٨ » .

وأما العصابة السببية فهم الموالى ، وعصبيتهم لا مع إلى اشتراكهم مع الجنائي في أصل واحد ، بل مع إلى رابطة حق أو موالاة . ولاء الحق أو ناقة معناه أن يحمل الملقى ضمن اعتقه دية جنايته جنى ويرثه إذا مات بغير صاحب فرض ولا سنة . أما ولاء الموالاة فمصدره عقد بين أعجمي سلم وعربي مسلم يعقل بموجبه العربي عن نحمي إذا جنى ويرثه إذا مات بغير وارث . مهور الفقهاء على أنه إذا لم يكن للجنائي عصابة نسب فعاقلته مواليه ، وخالف أهل الظاهر فلم

يحتدوا في العقل بغير عصابة النسب . ولم يعد للبحث في العصابة السببية اليوم أهمية لزوال هذا النظام .

الأشخاص الذين لا يشتركون في العقل :

لما كان العقل مداره على النصرة فقد اتفق الفقهاء على أن كل شخص لا يحتر من أهل النصرة يخرج من عداد العاقلة . والنصرة التي يعنها الفقهاء في هذا المقام لها معنى خاص فهم يقصدون بها النصرة في القتال ، فمن كان أهلا لهذه النصرة عقل ، ومن لم يكن أهلا لها لم يعقل . ولا يعد الشخص من أهل النصرة إلا إذا كان مكتمل العقل قادرا بدنيا على خوض الحرب حاضرا وقت الشدة . وإذا انقلبت النصرة عقلا — وهو عبء مالي — وجب فيمن يعقل أن يكون على قدر من اليسار يسمح له بإداء ما حمل به . ولهذا أسقط الفقهاء العقل عن غير المكلف ، فلا عقل على صبي ولا مجنون لأن كليهما فاقد التمييز فليس من أهل النصرة . ولا عقل كذلك على المرأة لأن النصرة عند الفقهاء إنما تقوم بالرجال دون النساء . وعلل السرخسي ذلك بأن بنية المرأة لا تصلح لهذه النصرة ، ولهذا نهي الشرع عن قتل النساء والصبيان من أهل الحرب لأنهم يقاتلون لدفع من يقاتلهم ، ولم يوجب الجزية عليهم لأنهم ليسوا من أهل القتال « ٣٩ » . والرأي عند الفقهاء أن الصبي والمجنون والمرأة لا يعقلون عن غيرهم إذا جنى وفي عقلم عن أنفسهم خلاف « ٤٠ » . أما عدم وجوب جزء من الدية على القاتل هو باعتبار أنه أحد العواقل ، فقد علله السرخسي بقوله إن وجوب جزء من الدية على القاتل هو باعتبار أنه أحد العواقل ، وهو لا يوجد في النساء والصبيان « ٤١ » . ولا يختلف الحكم عند الأخناف ولو كان لهم عطاء في الديوان ، لأن ذلك ليس باعتبار النصرة ، بل باعتبار المقتونة ، كما فرض عمر بن الخطاب لأزواج رسول ﷺ العطاء في الديوان ، فكان يوصله لمن في كل سنة « ٤٢ » .

أما المرض والشيخوخة فلا يمتنع العقل في ذاتهما ، لأن المريض والشيخ من أهل النصرة بالتدبير ، إلا أنه إذا بلغ المرض حد الزمانة والشيخوخة حد الهرم فقد اختلف الرأي عند الحنابلة والشافعية على وجهين : أحدهما الأعقل على المريض والشيخ لأنهما ليسا من أهل النصرة ، ولهذا يجب عليهما الجهاد ولا يقتلان إذا كانا من أهل الحرب ، ويبري على الأعمى ما يجري عليهما لأنه مثلهما في هذا المعنى ، والثاني أنهم يعقلون لأنهم من أهل المواساة ، ولهذا تجب عليهم الزكاة «٤٣» .

وجمهور الفقهاء كذلك على أن الفقير لا يعقل ، لأن حمل الدية على العاقلة مواساة والفقير ليس من أهل المواساة ، وهذا لا تجب عليه الزكاة ولا نفقة الأقارب ، ولأن العاقلة تتحمل لدفع الضرر عن الجاني ، والضرر لا يزال بالضرر ، فلا يجوز تكليف الفقير بشيء من الدية لأن في ذلك أثقالا عليه وإجحافا بماله وربما كان الواجب عليه جميع ماله أو أكثر منه وقد لا يكون لديه شيء أصلا «٤٤» . ونسب البعض إلى مالك وأبي حنيفة وأحمد أن للفقير مدخلا في التحمل لأنه من أهل النصرة فكان من العاقلة كالغنى «٤٥» ، ولكن الراجح في المذاهب المختلفة أن الفقير لا يعقل . ويلحق الفقهاء بالفقير الغارم . والفقير هو من لا يقدر على غير قوته ، أما الغارم فهو الذي عليه دين يقدر ما في يديه أو الذي يفضل لديه بعد قضاء دينه ما يجعله في عداد الفقراء «٤٦» .

واختلاف الدين مانع من العقل ، فلا يعقل المسلم عن غير المسلم ، ولا يعقل غير المسلم عن مسلم . ويعقل الفقهاء هذا الحكم بأن التعاقل مني على المولاة والتناصر ، وذلك لعدم اختلاف الملة ، وحكم الميراث والنفقة يؤيد ذلك «٤٧» . أما تعاقل غير المسلمين فسوف نعرض له بعد قليل . والأصل أن يشترك كل أفراد العاقلة في حمل الدية ، يستوي في ذلك حاضرهم وغائبيهم ، لأن

الغياب لا يسقط الوجوب ، ولأن الغائب والحاضر يستويان في العصوبة فوجب أن يستويان في العقل وذلك مذهب الأحناف والحنابلة «٤٨» غير أن فقهاء المالكية يجعلون حضور العاقلة شرطا لتحمل بالدية ، فإن غاب أحدهم غيبة انقطاع لم يلزم شيء . «٤٩» واعتد فقهاء الشافعية كذلك بخمسة العاقلة وغياها ، جاء في المذهب : وإن غاب الأقربون في النسب وحضر الأبعدون ففيه قولان : أحدهم يقدم الأقربين في النسب لأنه حق يستحق بالتعصيب فقدم الأقربون كالميراث . والثاني يقدم الأقربين في على الأقربين في النسب ، لأن عمل العاقلة على سبيل النصرة ، والحاضرون أحق بالنصرة من الغيب . وإن استوت جماعة في النسب وبعضهم حضور وبعضهم غيب ففيه قولان : أحدهما يقدم الحضور لأنهم أقرب إلى النصرة ، والثاني يسوي بين الجميع كما يسوي في الميراث «٥٠» .

والمعتبر في الصبا والمجنون ، والببلوغ والعقل ، والمسر واليسر ، والغيبة والحضور وقت القضاء بالدية على العاقلة ، فمن كان وقت التوزيع صبا أو غارما أو غائبا غيبة انقطاع فلا شيء عليه . ولو سعى الصبي أو عقل المجنون أو استغنى الفقير أو قد غاب غيبة انقطاع بعد القضاء بالدية على العاقلة وقبل قبضها لم يلزمه شيء . وإن كان وقت القضاء بها بالغيا عاقلا موسرا حاضرا لم يسقط عنه ما عرس عليه بطروء عسر أو جنون أو موت أو سفر «٥١» . وذلك لأن الدية — وهي مال — لا تجب بذات القتل بل بقضاء القاضي ، وهي قبل القضاء بها لا تجب لأنها ضمان متلف ، وضمان المتلف — كما يقول السرخسي — يكون بالمثل ، ومثل النفس نفس ، إلا أنه إذا رفع للقاضي فتحقق العجز عن استيفاء النفس تحول الحق بقضائه إلى مال «٥٢» وإذا وجبت الدية بقضاء القاضي فقد ثبتت حقا لمستحقها ودينا في ذمة من حمل بها ، فلا يؤثر التراخي في قبضها على وجوبها ، ولذلك كانت العبرة

في تحديد مركز كل من افراد العاقلة وبيان من يدخل فيه ومن لا يدخل ومن يحمل ومن لا يحمل هو بوقت القصاص بالدية ، لا بوقت وقوع القتل ولا بوقت قبض الدية .

هل يحمل الجاني مع العاقلة ؟

اختلف الفقهاء في الجاني وهل يحمل مع العاقلة كواحد منهم او تحمل العاقلة وحدها كل الدية فلا حب عليه شيء منها . والرأي عند الشافعية والمالكية والخابلة ان الجاني ليس عليه شيء من الدية بل نعمتها العاقلة كلها . وحبثهم ان الخطأ مرفوع بقوله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به » وقوله ﷺ : رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ، منقضى رفع الخطأ ألا يحمل الجاني من الدية شيئا . وفي حديث جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ جعل دية المقتولة على عاقلة القاتلة وبرأ زوجها وولدها ، وهذا يقتضي أنه قضى بجميعها عليهم ، لأنه قاتل لم تلزمه الدية فلم يلزمه بعضها ، كما لو أمره الإمام بقتل رجل فقتله يعتقد أنه بحق فبان مضموما ، ولأن الكفارة تلزم القتاتل في ماله وذلك بمن قسطة من الدية وأكثر منه فلا حاجة الى حب شيء من الدية عليه « ٥٣ » . أما الأحناف فيعترون الجاني واحدا من العاقلة يحمل من الدية كما حمل غيره ، وذلك لأن إيجاب الدية على العاقلة إنما هو بدفع الإجحاف عن الجاني والتخفيف عليه ، وهذا يتحقق في الكل لا في الجزء . ثم الوجوب على حافة باعتار النصرة ، ولا شك أن الجاني ينصر معه كما ينصر غيره ، وكأ أنه معذور غير مؤاخذ شرع فالعاقلة لا يؤاخذون بفعله أيضا ، قال تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ومن لم يكن فهو أبعد من المؤاخذة من الجاني المعذور ، فإذا أوجبنا على كل واحد من العاقلة جزءا من الدية فلائذ نوجب عنه مثل ذلك أول « ٥٤ » .

عاقلة غير المسلم :

مبنى العقل عند الفقهاء على التناصر ، وهو ليس وفقا على المسلمين وحدهم ، ولذلك فجمهور الفقهاء على أن غير المسلمين يتعاقلون سواء كان المجني عليه مسلما أو غير مسلم . فإن كان لأهل الذمة عاقل معروفة يتعاقلون بها فقتل أحدهم قتيلا فديته على عاقلته . وعاقلة غير المسلم هم أهل ديوانه عند من يعتد بالديوان ، وعصيته عند من لا يعتد به ، فإن لم تكن له عصبة عقل عنه أهل دينه ، النصارى عن النصراني واليهود عن اليهودي « ٥٥ » . ويعمل الخابلة ذلك بأنهم يتوارثون فيما بينهم ، أما الأحناف فيجعلونهم بمنزلة المسلمين لأنهم التزموا أحكام الإسلام في المعاملات لا سيما في المعالي العاصمة عن الاضرار ، ومعنى التناصر موجود في حقهم . وفي مذهب أحمد رواية أخرى أنهم لا يتعاقلون لأن المعاقلة تثبت في حق المسلم على خلاف الأصل تخفيفا عنه ومعونة له فلا يلحق به غير المسلم ، ولهذا وجبت الزكاة على المسلمين مواساة لفقرائهم ولم تجب على أهل الذمة لفقرائهم فبقى في حق الذمي على الأصل . غير أن الرواية الأولى عند الخابلة أرجح .

حكم من لا عاقلة له :

يطلق الفقهاء على من لا عاقلة له اسم السائبة « ٥٦ » . ولا يخلو السائبة من أن يكون مسلما أو غير مسلم ، أما غير المسلم فلا خلاف فيه ، لأن بيت المال لا يعقل عنه إذ هو خاص بالمسلمين . ولما كانت الأنفس والأطراف مضمونة فإنه يلزم من ذلك أنه إذا جنى غير المسلم على نفس أو طرف ولم تكن له عاقلة تحمل عنه فإن الدية تجب عليه في ماله . أما إن كان السائبة مسلما — كاللقيط والكلهري والذمي اللذين أسلما — فإن حكمه يتردد بين أن يعقل عنه بيت المال أو تلزمه الدية في ماله ، وهناك رأي مرجوح يسقط الدية عنه تماما . وأغلب الفقهاء

يبدأون ببيت المال فيوجبون العقل عليه ولو كان الجاني موسراً ، فإن لم يكن بيت مال وجبت الدية على الجاني في ماله . ومنهم من يجعل العقل في كل الأحوال على الجاني دون بيت المال .

أما الأحناف فيذهبون إلى أنه إذا لم يكن للجاني عاقلة فعاقلته بيت المال في ظاهر الرواية وروى محمد عن أبي حنيفة أنه تجب الدية عليه من ماله ولا تجب على بيت المال . وقيل في توجيه الرواية الثانية أن الأصل هو الوجوب في مال الجاني لأن الجناية وجدت منه . وإنما الأخذ من العاقلة بطريق التحمل ، فإذا لم يكن له عاقلة يرد الأمر فيه إلى حكم الأصل أما وجه ظاهر الرواية فهو أن الوجوب على العاقلة لمكان التناصر ، فإذا لم يكن للجاني عاقلة كان استنصاره بعامة المسلمين ، وبيت المال ما لهم فكان ذلك عاقلته « ٥٧ » .

وأما المالكية فيرون أنه إذا لم يكن للجاني عاقلة فإن بيت المال يحمل الدية عنه ، فإن لم يكن بيت مال أو كان ولا يمكن الوصول إليه فإنها تكون في مال الجاني « ٥٨ » .

وأما الشافعية فمذهبهم أنه إذا كان الجاني مسلماً ولم تكن له عصبة حمل عنه بيت المال لأن ماله للمسلمين ، وهم يرثون الجاني كما ترث العصابات فيحمل عنه كما يحملون . فإن لم تكن عاقلة ولا بيت مال ففي إيجاب الدية على الجاني وجهان ، أحدهما تجب عليه ، والآخر لا تجب ، وذلك بناء على أن الدية هل تجب على الجاني ثم تتحمل عنه العاقلة أو تجب على العاقلة ابتداء ؟ وفيه قولان . (٥٩)

أحدهما أن بيت المال يحمل الدية ، والأخرى لا يحملها . أما الرواية الأولى فسندها ما روى أن رجلاً قتل في زحام في زمن عمر فلم يعرف قاتله فقال على لعمر : لا يظلم دم امرئ مسلم فأدى دية من بيت المال ، ولأن المسلمين يرثون من لا وارث له فيقتلون عنه عند عدم عاقلته . أما الرواية الثانية فسندها أن بيت المال فيه حق للنساء والعبيان والمجانين والفقراء

ولا عقل عليهم ، فلا يجوز صرفه فيما لا يحس عليهم ، وأن العقل على العصابات وبيت المال ليس عصبة ولا كالعصبة . أما قتيل الأنصار فلا حجة لأن فعل الرسول لم يكن عقلاً بل كان تفضلاً لأن الرجل كان قتيل اليهود وبيت المال لا يعقل عن غير المسلم . وأما أبولولة مأل من لا وارث له إلى بيت المال فليس ميراثاً بل هو فيء ، بدليل أن أموال أهل الدمة الذين لا وارث لهم تزول إلى بيت مال المسلمين ولا خلاف في أن المسلمين لا يرثونهم . ثم إن العقل لا يجب على الوارث إذا لم يكن عصبة ويجب على العصبة وإن لم يكن وارثاً . وإذا لم يمكن الأخذ من بيت المال فهل تجب الدية على الجاني ؟ في المذهب قولان : أحدهما لا يجب عليه شيء لأن الدية لمرت العاقلة ابتداء ، بدليل أنه لا يطالب بها غيرهم ، ولا يعتبر تحملهم ولا رضاهم بها ولا تجب على غير من وجبت عليه كما لو عدم القاتل فإن الدية لا تجب على أحد ، كذا ههنا ، والثاني أن الدية تجب على الجاني إذا تعذر حملها عنه لعموم قوله تعالى : « ودية مسلمة إلى أهله » ولأن قضية هذا الدليل وجوبها على الجاني جبراً للمحل الذي فوته ، وإنما سقطت الدية عن الجاني لقيام العاقلة مقامه في حر المحل ، فإذا لم يؤخذ ذلك منها بقي واجباً عليه بمقتضى الدليل ، ولأن الأمر دائر بين أن يظلم دم القاتل وبين إيجاب دية على المثل . والأول لا يجوز لأن فيه مخالفة للكتاب والسنة وقياس أصول الشريعة ، فتصين الثاني ولأن إهدار الدم المضمون لا نظير له وإيجاب الدية على قاتل الخطأ له نظائر . ثم إن القول بوجود الدية على العاقلة ابتداء ممنوع ، وإنما تجب على الجاني ثم تتحملها العاقلة عنه . وإذا صح جدلاً أنها تجب عليهم ابتداء فذلك مشروط بوجودهم ، أما عدمهم فلا يمكن القول بوجودها عليهم « ٦٠ » .

وأما أهل الظاهر فمذهبهم أن العاقلة تتحمل الدية بوصفها من الغارمين ، فإن جهلوا أو تعذر أمرهم

لا يراق الناس في البلاد حمل عنهم من بيت المال وأحدث الدية من سهم الغارمين «٦١».

ما تحمله العاقلة وما لا تحمله

اتفق الفقهاء على أن العاقلة تحمل الخطأ ولا تحمل العمد ، واختلفوا في شبه العمد وفيمن أصاب منه . واتفقوا على أن العاقلة لا تحمل صلحا ولا اعترافا واحتلفوا فيما إذا كانت العاقلة تحمل دية وحت ، كزيت أو قلت ، أو أنها لا تحملها إلا إذا بنت من الحسامة حدا يقتضي تدخل العاقلة لتخفيف عن الجاني .

دية العمد لا تحملها العاقلة :

أجمع أهل العلم على أن دية الخطأ على العاقلة ، أما العمد فلا شأن لها به «٦٢» لأن الخبر ورد في حمل عن القاتل تخفيفا عنه حيث لم يقصد القتل ، وإنما قصد القتل فلم يكن جديرا بالتخفيف . ويرى ابن قدامة أن هذا الحكم قضيته الأصل ، وهو أن بدل المثلف يجب على المثلف ، وأرش الجناية على حادي ، وهو مقتضى قوله ﷺ : لا يجني جان إلا على نفسه ، ولأن موجب الجناية أثر فعل الجاني بحيث أن يختص بضرها كما يختص بنفعها ، فإنه لو كسب كان كسبه له دون غيره ، وقد ثبت حكم دنت في سائر الجنابات والأكساب ، وإنما خولف هذا الأصل في قتل المذنب فيه لكثرة الواجب وعجز الخاني في الغالب عن تحمله مع وجوب الكفارة عليه بقيام عذره تخفيفا عنه ورقا به ، والعمد لا عذر له فلا يستحق التخفيف ولا يوجد فيه المعنى المقتضى لمواساة في الخطأ «٦٣» .

الصبي والمجنون بين العمد والخطأ ، فالشافعي يرى أن عمدهما عمد حقيقة ، لأن العمد هو القصد ، وهو قائم لديهما ، وإذا كان أحد حكمي العمد — وهو القصاص — قد تخلف فيبقى الحكم الآخر وهو الوجوب في مال الجاني . أما جمهور الأئمة فيرى أن عمد المجنون والصبي خطأ ، لأن العمد يترتب على العلم ، والعلم بالعقل ، والمجنون عديم العقل ، والصبي قاصر العقل ، فلا يتحقق منهما القصد أصلا عند البعض أولا يتحقق منهما على وجه الكمال عند آخرين .

وجهور الفقهاء على أن العاقلة لا تحمل العمد في أي حال ، سواء وجب القصاص به ابتداء ثم سقط لملة واستحال إلى دية — كما هو الشأن عندما يعفو ولي الدم — أو لم يجب القصاص أصلا بل وجبت الدية مباشرة كما هو الشأن في الجائفة والأمة وكسر الفخذ «٦٥» و«٦٦» وخالف المالكية عن ذلك فذهبوا إلى تحميل العاقلة دية الجنابات التي لا قصاص فيها أصلا ، سواء كانت خطأ أو عمدا ، وسواء قدر الشارع فيها شيئا معلوما أو لم يقدر شيئا «٦٧» ، وحجتهم « في ذلك » أن الدية في هذه الجنابات ثبتت بذات القتل فأشبهت دية الخطأ . وحجة الجمهور أنها جناية عمد فلا تحملها العاقلة لما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ أن العاقلة لا تحمل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا ، ولأن حمل العاقلة إنما يثبت في الخطأ للعذر تخفيفا ومواساة له ، ولا عذر للعمد فلم يوجد المقتضي «٦٨» .

الخلافا في شبه العمد :

يراد بشبه العمد تعمد الفعل دون النتيجة الحادثة ، وأظهر صورة أن تتجه إرادة الجاني إلى ضرب المجني عليه فحسب لكن الضرب يؤدي إلى وفاته . ويطلق فقهاء القانون الوضعي على هذه الصورة اسم الجريمة ذات القصد المتعدد . وشبه العمد محل خلافا في الفقه الشرعي ، والخلاف فيه

واختلفوا في عمد الصبي والمجنون ، فذهب جمعة والمالكية والحنابلة إلى تحميل العاقلة به «٦٤» ، وقال الشافعي في أحد قوله أن الدية تجب على الخاني في ماله . وسبب اختلافهم تردد فعل

من وجوه، أولاً يتعلق بمشروعته ، فجمهور الفقهاء
يسلم به وبعضهم ينكره ، وثانياً يتعلق بصورة ،
فمن الفقهاء من يوسع فيها ومنهم من يضيق ،
والثالث يتعلق بمن يحمل دية . والوجه الأخير هو
وحده الذي يعني في هذا المقام ، ومذهب أبي
حنيفة والشافعي وأحمد أن العاقلة تحمل شبه العمد ،
وهذا هو أيضاً قول الشعبي والنخعي والحكم والثوري
واسحاق وابن المنذر « ٦٩ » . وقال ابن سمين
والزهري والحارث العكلي وابن شبرمة وقتادة وأبو ثور
هي على القاتل في ماله لأنها موجب فعل قصده فلا
تحمله العاقلة . وهذا ما يجب أن يكون في مذهب
مالك لأن شبه العمد عنده من باب العمد . وحجة
الجمهور ما روى أبو هريرة قال : اقتلت امرأتان من
هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في
بطنها ففرض رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها ،
فهذا الحديث نص في هذا الباب . واحتجوا أيضاً
بأن القاتل في شبه العمد معذور لأنه لم يقصد القتل
وإنما أفضى إليه فعله من غير اختيار فاشبه الخطأ ،
ولهذا فإن القصاص لا يجب وإنما تجب الدية وتحملها
العاقلة .

العاقلة لا تحمل ما ثبت بالصلح أو الاعتراف :

هذا الحكم متفق عليه ، وسنده حديث ابن
عباس : لا تحمل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً
ولا اعترافاً « ٧٠ » . وحمل الحكم جناية الخطأ دون
جناية العمد ، لأن دية العمد موضوعة عن العاقلة
في كل حال ، أي سواء ثبتت الجناية بالبينة أو اللوث
أو بالاقرار . ويأخذ شبه العمد حكم الخطأ عند
جمهور الفقهاء .

ومعنى الصلح أن يدعى القتل على إنسان فينكره
ويصلح المدعى مع ذلك على مال ، ومعنى الاعتراف
أن يقر على نفسه بقتل خطأ فتجب عليه الدية
بأقراره . وفي الحالين لا تحمل العاقلة شيئاً مما وجب

بالصلح أو بالاقرار ولو كان من تصالح أو أقر عد
مأموناً ، وذلك إلا أن تعينه عن طيب نفس أو
تصادق على إقراره ، وعندئذ فإنها تلزم نفسه
بنفسها . وترجع العلة في عدم تحميل العاقلة بالعصا
والاعتراف إلى قصور ولاية الجاني عنهم ، فهم
كانوا ملزمين بعقل خطئه إلا أن ذلك مشروط ،
بشئ الخطأ بما ينفي عنه التهمة أو الظنة ولهذا
يلزمهم عقل خطئه بمجرد إقراره أو صلحه . إذا
بأنه متهم في حق عاقلته ، ولو جاز أن ينفذ صد
عليه لأدى ذلك إلى أن يصلح بمال غيره ويورث
عليه حقاً بقوله ، وكذلك الشأن أقراره فإنه لو
عليهم لتوجب عليهم الدية بإقرار غيرهم ، ولا
إقرار شخص على غيره ، ولأن المقر يهتم في مو
من يقر له ليأخذ الدية من عاقلته في
إياها « ٧١ » .

وعامة الفقهاء على أنه إذا كان إقرار الجاني
يلزم العاقلة بشيء فإنه يلزمه هو ويوجب عليه
في ماله ، لأنه أقر على نفسه بالجناية الموجبة لا
فصح إقراره كما لو أقر بإتلاف مال أو بما لا
دية العاقلة ، ولأنه محل مضمون فيضمن إذا
به كسائر المحال ، وإنما سقطت عنه الدية في
الوفاق لتحمل العاقلة لها ، فإذا لم تحملها
عليه . وقال أبو ثور وابن عبد الحكم لا يلزمه
ولا يصح إقراره لأنه مقر على غيره لا على نفسه .
لم يثبت موجب إقراره فكان باطلاً كما لو أقر
غيره بالقتل « ٧٢ » .

حد الدية التي تحملها العاقلة :

ذهب الشافعي في الحديد إلى أن العاقلة
الكثير والقليل ، فكل دية وجبت بخطأ الجاني
على عاقلته ، سواء كانت دية كاملة أو
الدية . وهذا الرأي سنده القياس ، فمن حمل
النفس حمل ما دونها ، ولأن العاقلة إنما حملت
القاتل في الخطأ وعمد الخطأ — أي شبه العمد
لأنه يحذف ذلك بماله ، وهذا يوجد فيما دون

النفس «٧٣».

اما جمهور الفقهاء فعلى ان العاقلة لا تحمل عن الجاني الا اذا كانت الدية الواجبة بفعله ذات بال ، لان الاصل وجوبها عليه ، وانما حملت العاقلة عنه لئلا يستغرق الواجب كل ماله ، وهذا يقتضي ان يكون الواجب كثيرا ، فإن كان قليلا لزم الجاني في ماله وما لم يلزم العاقلة في شيء ، ويرى الاحناف ان صابط الكفارة ان يكون الواجب مقدرا ، وادنى ذلك ارض الموضحة «٧٤»، وقيمتها نصف عشر الدية. فاذا بلغ الواجب هذا الحد او جاوزه كان على العاقلة ، وان قل عنه كان على الجاني ، وسندهم في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل غرة الجنين على العاقلة ، وقيمتها نصف عشر الدية ، وروى ابن عباس موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم : لا تعقل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا ما دون ارض الموضحة ، وارش الموضحة نصف عشر بدل النفس «٧٥». واكثر الفقهاء على ان ضابط الكفارة هو الثلث ، فما زاد عليه حملته العاقلة ، وما قل عنه حمله الجاني من ماله ، واختلفوا في الثلث فقال الزهري لا تحمله العاقلة ، وقال الجمهور بل تحمله ، وسندهم ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قضى في الدية الا تحمل العاقلة منها شيئا حتى تبلغ عقل المأمومة — او الامة — وفيها الثلث ، ولان مقتضى الاصل وجوب انصاف على الجاني لانه موجب جنايته وبدل متلفه فكان عليه كسائر المتلفات والجنايات ، وانما خولف في الثلث فصاعدا تخفيفا عن الجاني لكونه كثيرا محمدا به ، قال النبي صلى الله عليه وسلم «الثلث كثير» ، ففيما دونه يبقى عليه قضية الاصل ومقتضى الدليل ، وهذا حجة على الزهري ، لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الثلث كثيرا «٧٦».

وتحدد المالكية الدية التي ينسب الثلث اليها بانها دية الجاني او المجني عليه ايهما اقل . فاذا جنى

مسلم على مجوسي او مجوسية فقتله خطأ او جرحه جرحا يبلغ ارشه ثلث الدية فان عاقلة الجاني تحمل ما وجب عليه او لوليائه ولو ان هذا الواجب اقل من ثلث دية الجاني المسلم ، لان دية المجوسي عند المالكية ثلث خمس دية المسلم الحر « اي قبيلوي ١/١٥ منها » ، ودية المجوسية عندهم على النصف من ذلك ، واذا جنى مجوسي على مسلم جنابة ، يقل ارشها عن ثلث دية المسلم حملته عاقلة المجوسي اذا كانت قيمة الارش منسوبة الى دية المجوسي الجاني تبلغ ثلثها او تزيد ولو انها بالنسبة لدية المجني عليه لا تبلغ الثلث «٧٧». اما الحنابلة فيجعلون النسبة دائما الى دية المسلم الحر الذكر ، ولذلك فهم يعملون العاقلة من جراح المرأة ما يبلغ ارشه ثلث دية الرجل كدية انفها ، اما ما دون ذلك — كدية يدها — فلا تحمله العاقلة ، وكذلك الحكم في دية الكتاني «٧٨». كذلك فان الحنابلة لا يعملون العاقلة دية المجوسي لانها دون ثلث دية المسلم ، ولا دية الجنين ان مات متضودا او مات قبل موت امه «٧٩» . واذا تعددت العواقل في جنابة واحدة فالرأي عند المالكية ان كل عاقلة تحمل ما ينوب ولو كان دون الثلث كعشرة رجال من قبائل شتى قتلوا رجلا خطأ ، فعلى عاقلة كل منهم عشر دية تحملها دون الجاني «٨٠». وذلك لان المعتبر عندهم جملة الواجب بالجناية الواحدة لا مقدار ما يخص كل جان على حدة ، فاذا كان الواجب بالجناية ثلث الدية ، او ما يجاوزه فهو على العاقلة ، ثم يستوي بعد ذلك ان تكون واحدة او عواقل متعددة . ومقتضى هذا الرأي ايضا انه اذا احدثت الجناية الواحدة ما يوجب اروشا متعددة يقل مقدار كل منها عن الثلث وتزيد جملتها عليه فان العاقلة تحمل كل منها ما وجب ، اما اذا تعددت الجنايات واستقلت كل منها عن الاخرى فان العاقلة لا تحمل منها الا ما بلغ الثلث ، ويحمل الجاني ما دون ذلك ، ولو بلغت جملة ما يحمله ثلث دية او زادت عليه ، لان

حمله اياها ناشيء عن جنابات متعددة لا عن جنابة واحدة .

العاقلة لا تحمل اصابة النفس :

لا خلاف في ان الرجل اذا اصاب نفسه عمدا فلا شيء على عاقلته ، اما اذا جنى خطأ على نفسه او على اطرافه فاكثر اهل العلم على ان جنابته هدر كذلك ولا شيء على عاقلته وهذا مذهب مالك والشافعي والى حنيفة والثوري ، وهو الاصح في مذهب احمد . وذلك لان عامر بن الاكوع بارز مرحبا يوم خير فرجع سيفه على نفسه فمات ولم يثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى فيه بدية ولا غيرها ، ولانه جنى على نفسه فلم يضمنه غيره كالعمد ولان وجوب الدية على العاقلة انما كان مواساة للجاني وتخفيفا عنه وليس على الجاني ههنا شيء يحتاج الى الاعانة والمواساة فيه فلا وجه لاتباعه . « ٨١ »

غير ان في الفقه رأيا اخر يذهب الى تحميل العاقلة دية من قتل نفسه خطأ او اصاب طرفه اصابة يبلغ ارشها ثلث الدية، وهذا قول الاوزاعي واسحاق ، وهو قول اخر في مذهب احمد . وسند هذا الرأي ما روى ان رجلا ساق حمارا فضره بعضا كانت معه فطارت بها شظية ففقدت عينه فجعل عمر ديته على عاقلته وقال : هي يد من ايدي المسلمين لم يصبها اعتداء على احد ، ولم يعرف له مخالف في عصره ، ولانها حناية خطأ فكان عقلها على عاقلته كما لو قتل غيره ، وينسب على ذلك اذا كانت العاقلة هم الورقة لم يجب شيء ، لانه لا يجب للانسان شيء على نفسه ، واذا كان بعضهم وارثا سقط عنه ما يقابل نصيبه وعليه ما زاد على نصيبه وله ما بقى ان كان نصيبه من الدية اكثر من الواجب عليه « ٨٢ » .

تنجيم الدية على العاقلة :

اتفق الفقهاء على ان ما يجب على العاقلة ينجم على ثلاث سنين . وليس في المسألة نص ، ولكنه عمل الصحابة ، فقد روى ان عمرا وعلياً قضيا بذلك ولم يعرف لهما من الصحابة مخالف فاتبعهما على ذلك اهل العلم « ٨٣ » . وحكى القرطبي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي الدية دفعة واحدة لا غرض ، منها انه كان يعطيها صلحا وتسديدا ، ومنها انه كان يجعلها تأليفا ، فلما تمهد الاسلام قدرتها الصحابة على هذا النظام « ٨٤ » . ويعمل الفقهاء تنجيم ما وجب على العاقلة بانه مال وجب على سبيل المواساة فلم يجب حالا كالزكاة ، وكل دية تحملها العاقلة تجب مؤجلة وما لا تحمله يجب حالا لانه بدل متلف فلزم المتلف حالا كقيم المتلفات ، وفارق الذي تحمله العاقلة فانه يجب مواساة فأجر التأجيل تخفيفا على متحمله ، وعدل بع به عن الاصل في التأجيل كما عدل به عن الاصل في الرأه غير الجاني « ٨٥ » .

والرأي متفق على انه اذا كان الواجب دية كاملة — وهي دية المسلم الحر الذكر — فانها تقسم في ثلاث سنين في كل سنة ثلثها ، سواء كانت دية نفس السمل الحر الذكر — فانها تقسم في ثلاث سنين في كل سنة ثلثها ، سواء كانت دية نفس او دية طرف كالعينين والاذنين ، اما ان كان الواجب بعض الدية ففيه تفصيل ، ويرى الجمهور انه اذا بلغ ثلث الدية — كما في الامة والجائفة — حل بأكمله في اخر السنة الأولى ، اما اذا كان نصف الدية — كدية اليد — فان الثلث يحل في اخر السنة الأولى والباقي وهو السدس يحل في اخر السنة الثانية ، واذا كان الواجب اكثر من الثلثين — وجب الثلثان في السنتين والباقي في اخر السنة الثالثة « ٨٦ » . وفي الفقه خلاف بالنسبة الى الدية الناقصة كدية المرأة ودية الكتاني عند من يفرق بينه وبين المسلم ، فمن

الفقهاء من يجري عليها حكم الدية الكاملة باعتبارها بدل نفس فوجعلها منجمة على ثلاث سنين في كل سنة ثلثها ، ومنهم من يجري عليها حكم ارض الطرف فيوجب منها في العام الأول ما يعادل ثلث الدية الكاملة ويجعل باقيا في العام الثاني « ٨٧ » وإذا تعددت العوائل في جناية واحدة — كمشقة قتلوا واحدا خطأ أو شبه عمد — وجبت عليهم دية واحدة وحملت عاقلة كل منهم عشر الدية في ثلاث سير ، وذلك اعتبارا للجزء بالكل ، فالواجب على كل عاقلة هو جزء من دية مؤجلة في ثلاث سنين ، مكان تأجيل الدية تأجيلا لكل جزء من اجزائها ، إذ الخوة لا يخالف الكل في وصفه ، ولهذا فالتصق عليه أو ما وجب على عوائل متعددة بجناية واحدة له — من حيث التنجيم — حكم الواجب على العاقلة الواحدة إما ما كان مقداره « ٨٨ » .

وإذا تعددت الديات على عاقلة واحدة بسبب جنايات متعددة تجمت كل دية على ثلاث سنين ، ومؤدى ذلك أن تدفع العاقلة في نهاية كل عام عدداً من الأقساط بقدر عدد ما وجب عليها من الديات . ولا اعتبار في هذه الحالة لاتحاد الجاني أو المجني عليه أو اختلافه (٨٨) .

وإذا تعددت الديات على عاقلة واحدة بسبب جناية واحدة على مجني عليه واحد أو متعدد — كأن يضرب الجاني غيره ضربة يفقده النطق والسمع والصر أو يرمي رمية فيقتل اثنين — فقد اختلف الرأي في حكم هذه المسألة : هل تجب الديات جميعاً في ثلاث سنين بحيث تؤدي العاقلة في نهاية

كل عام ثلث كل منها ، أو يقتصر الواجب في نهاية كل عام على ثلث كل منها ، أو يقصر الواجب في نهاية كل عام على ثلث دية واحدة فيستغرق الأداء ست سنوات أو تسعاً بحسب الحال ؟ جاء في تكملة المجموع شرح المهذب : إن كان الواجب أكثر من دية بأن وجب بجناية ديتان فإن كانتا لاثنتين حملت العاقلة لكل واحد من المجني عليهما ثلث الدية في كل سنة ، هذا نقل أصحابنا العراقيين ، وقال الخراسانيون فيه وجهان : أحدهما وهو الأصح تحمل لكل واحد من المجني عليهما ثلث الدية في كل سنة ، والثاني أن العاقلة لا تحمل في كل سنة إلا ثلث الدية لواحد للمجني عليهما . وإن كانتا — أي ديتان — لواحد مثل أن قطع يديه ورجليه لم تحملهما العاقلة إلا في ست سنين في كل سنة ثلث دية . وهذا نقل أصحابنا العراقيين ، وقال الخراسانيون فيه وجهان : أحدهما هذا ، والثاني أن العاقلة تحمل الديتين في ثلاث سنين (٨٩) . وحاصل ما تقدم أن في المسألة رأيين : أحدهما يجعل الديات في حكم الواحدة اعتباراً بوحدة الجناية فيوجبها كلها في ثلاث سنين ، والآخر لا يوجب في السنة الواحدة أكثر من ثلث دية واحدة لأن الثلث أقصى ما تحمله العاقلة في السنة الواحدة عن الجناية الواحدة .

وبداية حساب السنوات الثلاث محل خلاف في الفقه . والرأي عند الحنابلة أن الدية مال مؤجل ، والأصل فيه يتبدى أجله من حين وجوبه كالدين المؤجل والمسلم . والدية إنما تجب بتحقيق سببها ، فإن كانت دية نفس فابتداء الأجل من حين الموت سواء كان قتلًا موحياً أو عن سراية جرح ، وإن كانت جرح وجبت التفرقة ، فإن كانت عن جرح اندمل من غير سراية مثل أن قطع يده فبرأت بعد مدة فابتداء المدة من حين القطع لأن تلك حالة الوجوب ، وإن كان الجرح سارياً مثل أن قطع إصبعه فسرى ذلك إلى كفه ثم اندمل فابتداء المدة من حين الاندمال لأن حال استقرار الجناية ، وقبل

تعتبر المدة في الجرح عامة من حين الاندمال (٩٠). ومذهب الشافعية في هذا الخصوص قريب من مذهب الحنابلة (٩١).

أما الأحناف والمالكية فيرون أن الدية إنما تجب بحكم القاضي لا بارتكاب الجناية ولا باستقرارها (٩٢). وحلل في ضح القدير بأن ضمان المثلقات إنما يكون بالمثل بصريح النص، ومثل النفس نفس، إلا أنه إذا رفع الأمر إلى القاضي وتحقق العجز عن استيفاء النفس لما فيه من معنى العقوبة — وهو مرفوع عن الخطأ — تحول الحق بالقضاء، إلى المال. فعتبر ابتداء المدة من وقت القضاء به. (٩٣).

إلى الأدنى لعدد العاقلة ومدى ما يلتزم به كل منهم:

القاعدة أن تقسم الدية على أفراد العاقلة فيحمل كل منهم ما يخصه بشرط ألا يجحف به أو يشق عليه، لأن العاقلة إنما تحمل على سبيل المواساة والتخفيف عن الجاني، فلا يخفف عنه بما يتقل على غيره ويجحف به، ولأنه لو كان الإجحاف مشروعاً لكان الجاني أحق به لأنه جناية وجزاء فعله، فإذا لم يشرع في حقه فحق غيره أولى (٩٤). على أن التسليم بهذه القاعدة لم يخل دون الخلاف في تحديد ما يلتزم به كل فرد من أفراد العاقلة. ويبدو الخلاف أساساً حول ما إذا كان نصيب كل منهم مقدراً أو غير مقدر، وإذا مقدراً فما مداه، وهل يستوي في كل أفراد العاقلة أو يتمايزون بحسب درجة يسارهم.

ومذهب أحمد أن أفراد العاقلة يحملون على قدر ما يطيقون، فعلى هذا لا يتقدر نصيب كل منهم شرعاً، وإنما يرجع فيه إلى اجتهاد القاضي فيفرض على كل واحد قدرًا سهلاً ولا يؤذي، لأن التقدير لا يثبت إلا بتوقيف ولا يثبت بالرأي والتحكم، وإذا لا نص في هذه المسألة فإنه يجب الرجوع فيها إلى اجتهاد القاضي كمقادير النفقات. وعن أحمد رواية أخرى أنه يفرض على المוסر نصف دينار لأنه أقل

مال يتقدر في الزكاة فكان معتبراً بها، ويفرض على المتوسط ربع دينار لأن ما دون ذلك تافه لا تقطع اليد في سرقته، أما الفقير فلا شيء عليه لأن أدنى قدر يرهقه ويجحف به (٩٥).

ومذهب الشافعي موافق للرواية الثانية عن أحمد، وعلى ذلك يفرض على الموسر نصف دينار وعلى المتوسط ربع دينار، أما الفقير فلا يلزمه شيء لأنه ليس من أهل المواساة، ولو أنه حمل بشيء لأدى ذلك إلى رفع الضرر عن الجاني وإلحاقه بالفقير، والقاعدة أن الضرر لا يزال بالضرر (٩٦).

واختلف القائلون بالتقدير فيما إذا كان نصف الدينار ورعيه يتكرر في الثلاثة الأعوام أو يقسم عليها. وفي المسألة وجهان: أحدهما أن القدر الواجب يتكرر في كل عام فيكون جملة ما يحمله الموسر ديناراً ونصف دينار وما يحمله المتوسط ثلاثة أرباع دينار. وقيل تعليلاً لذلك إنه حق تعلق بالحول على سبيل المواساة فيتكرر بتكرر الحول كالزكاة. والآخر أنه لا يتكرر بتمامه بل يجب مقسوماً على ثلاثة أعوام، لأن هذا القدر يمثل كل ما يحمله فرد العاقلة ففي إيجاب الزيادة عليه إجحاف (٩٧).

وإذا كان عدد أفراد العاقلة كبيراً ففي كيفية توزيع الدية عليهم في مذهب أحمد وجهان: أحدهما أن تقسم على جميعهم فيلزم القاضي كلا منهم بما يراه وإن قل، والآخر أنه يجمل على المتوسط نصف ما على الموسر ويعم بذلك جميعهم (٩٨). وفي مذهب الشافعي قولان: أحدهما كالوجه الثاني من مذهب أحمد، والآخر أن يترك الأمر لاجتهاد القاضي فيخص من شاء منهم فيفرض عليه القدر الواجب لئلا ينقص نصيب كل منهم عنه فيصير إلى الشيء التافه، ولأن يشق فرماً أصاب كل واحد قيراط فيشق جمعه (٩٩).

كل فرد من العاقلة، وإنما توزع الدية عليهم فيحمل كل منهم بقدر ما يطيق. وضبطاً للمسألة جعل فقهاء المذهب لعدد العاقلة حداً أدنى، جملة بعضهم سعمائة وجملة بعضهم فوق الألف، فإن قل العدد عن ذلك ضم إليهم من يلزمهم من أقرب البلاد إليهم حتى يتم العدد، فإن لم يوجد ما يفي فإنهم يفرمون ما ينوبهم على تقدير وجود العدد المعتبر ثم يؤخذ الباقي من بيت المال. وإذا زادت العاقلة عن عدد وتساوت في المرتبة وزعت عليهم الدية وحمل كل منهم ما يخصه (١٠٢).

أما الأحناف فيقدرون حداً لما يحمله كل فرد من العاقلة فيجعلونه ثلاثة دراهم أو أربعة. والمذهب أن هذا هو جملة الواجب في ثلاث سنين فلا يؤخذ في كل سنة إلا درهم أو درهم وثلث، وقيل يؤخذ من كل واحد في كل سنة ثلاثة دراهم أو أربعة، والقول الأول هو الأصح (١٠٣). ويجوز أن يقل نصيب الفرد عن القدر المذكور إذا كان في العاقلة كثرة، فإن قل عددهم حتى أصاب الواحد أكثر من ذلك ضم إليهم أقرب القبائل إليهم سواء كانوا من أهل الدين أو لم يكونوا (١٠٤).

وإذا كان عدد أفراد العاقلة قليلاً بحيث لا يفي مجموع ما يعرض عليهم بقيمة الدية الواجبة ففي مذهب أحمد وجهان: أحدهما أن الباقي يجب في بيت المال، والآخر أنه لا يجب فيه. وإذا تعذر لأحد من بيت المال ففي التزام الجاني بما تبقى من دية وجهان: أحدهما أن لا شيء عليه، لأن الدية رمت العاقلة ابتداء فلا تجب على غير من وجبت عنه كما لو عدم القاتل فإن الدية لا تجب على أحد. وعلى هذا الوجه إن وحد بعض العاقلة حملوا نسطهم وسقط الباقي فلا يجب على أحد. والوجه الآخر أن الدية تجب على الجاني إذا تعذر حملها عنه فلا يطل دم المقتول، ولأن فات حكم إيجابها، ثم إن نقول بوجوب الدية على العاقلة ابتداء ممنوع، وإذا سم فهو مشروط بوجودهم وكفايتهم، أما مع عدمهم أو عدم كفايتهم فلا يمكن القول في هذا بقول بوجوبها أو بوجوب باقيها عليهم (١٠٠).

ومذهب الشافعي في هذا الخصوص كمذهب أحمد (١٠١).

أما مذهب مالك فليس فيه حد مقدر لما يحمله

الهوامش

(٦) انظر القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - طبعة دار الشعب ص ١٨٨٥.

(٧) انظر ابن قدامة - المغني ج ٩ ص ٤٩٧، الشوكاني ص ٨٦، القرطبي ص ١٨٨٥، فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٢، بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٦، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٧ ص ٣٧٠.

(٨) المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٥.

(١) الشيخ محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة ١٩٧٢ - دار الشروق ص ٥٠٢ - ٥٠٣.

(٢) الشافعي - المواضع ج ٢ ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٣) ابن حزم - المحلى ج ١١ ص ٥٤.

(٤) الشوكاني - نيل الأوطار ج ٧ ص ٨٦.

(٥) انظر في عرص حجج المنكرين المبسوط نرصي ج ٢٦ ص ٦٥.

- (٩) بداية المذهب ج ٢ ص ٤١٢ .
 (١٠) المغنى ج ٩ ص ٤٨٨ — ٤٨٩ .
 (١١) المحلى ج ١١ ص ٥٥ — ٥٦ (١٢) نيل الأوطار ج ٧ ص ٨٦ .
 (١٣) من هذا الرأي القرطبي ص ١٨٨٥ والرصى في المبسوط ج ٢٦ ص ٦٦ والكاساني في بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٦ والشيخ شلتوت ص ٣٣٥ .
 (١٤) المبسوط ج ٢٦ ص ٦٦ ، فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٢ ، حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤١ .
 (١٥) بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٦ .
 (١٦) بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٧ — ٤٦٦٨ ، المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٥ — ١٣٣ ، فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٢ — ٤٠٥ ، حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤٠ .
 (١٧) ابن رشد — بداية المذهب ونهاية المقتصد ج ٢ ص ٤١٣ ، الحارثي على مختصر خليل ج ٨ ص ٤٥ — ٤٦ ، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .
 (١٨) المذهب للشيرازي ج ٢ ص ٢١٢ — ٢١٣ .
 (١٩) المغنى لأبن قدامة ج ٩ ص ٥١٥ — ٥٢٥ .
 (٢٠) المحلى لأبن حزم ج ١١ ص ٥٩ .
 (٢١) نيل الأوطار ج ٧ ص ٨٦ .
 (٢٢) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٣ .
 (٢٣) تعقب ابن حزم ما نسب إلى عمر في هذا الخصوص وحقق إسناده ودل على فساده وذهب إلى أن ما أدعوه باطل لا أصل له . المحلى ج ١١ ص ٥٧ — ٥٨ .
 (٢٤) المغنى لأبن قدامة ج ٤ ص ٢٨٣ .
 (٢٥) المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٦ ، بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٧ ، فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٣ ، حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤١ .
 (٢٦) المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٦ ، فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٣ .
 (٢٧) حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤١ ، الحارثي ج ٨ ص ٤٥ ، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٣ .
 (٢٨) حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤٢ .
 (٢٩) حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤١ .
 (٣٠) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٣ ، وانظر كذلك حاشية العلوي بهاش الحارثي ج ٨ ص ٤٥ — ٤٦ .
 (٣١) حاشية ابن عابدين ج ٨ ص ٦٤١ .
 (٣٢) ابن قدامة ج ٨ ص ٥١٦ .
 (٣٣) الجامع الصحيح للإمام مسلم .
 (٣٤) المذهب للشيرازي ج ٢ ص ٢١٧ ، المغنى لأبن قدامة ج ٩ ص ٥١٥ — ٥١٦ .
 (٣٥) المغنى ج ٩ ص ٥١٦ .
 (٣٦) المحلى ج ١١ ص ٥٩ .
 (٣٧) الحارثي ج ٨ ص ٤٥ ، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٣ ، المذهب للشيرازي ج ٢ ص ٢١٣ .
 (٣٨) المذهب ج ٢ ص ٢١٣ — ٢١٤ .
 (٣٩) المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٨ .
 (٤٠) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٤ ، المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٨ ، التكملة الثانية من المجموع شرح المذهب ج ١٧ ص ٤٨٧ .
 (٤١) المبسوط الموضع السابق ، ويرى الزرقاني أن كل واحد منهم يعقل عن نفسه لماشقة الإلتلاف . حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٤ .
 (٤٢) المبسوط الموضع السابق .
 (٤٣) المغنى ج ٩ ص ٥٢٣ — ٥٢٤ ، المذهب ج ٢ ص ٢١٣ .
 (٤٤) المغنى ج ٩ ص ٥٢٣ ، المذهب ج ٢ ص ٢١٣ ، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٤ . (٤٥) المغنى ج ٩ ص ٥٢٣ .
 (٤٦) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٤ .
 (٤٧) المبسوط ج ٢٧ ص ١٣٣ ، فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٩ — ٤١٠ ، المذهب ج ٢ ص ٢١٣ .
 (٤٨) انظر العقيدة للشيخ محمد أبو زهرة ص ٦٦٢ .
 المغنى ج ٩ ص ٥١٨ .
 (٤٩) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .
 (٥٠) المذهب ج ٢ ص ٢١٤ .
 (٥١) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .
 (٥٢) المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٨ .
 (٥٣) المغنى ج ٩ ص ٤٩٧ — ٤٩٨ .
 (٥٤) المبسوط ج ٢٧ ص ١٢٦ ، بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٦ — ٤٦٦٧ .
 (٥٥) المبسوط ج ٢٧ ص ١٣٣ ، فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٩ ، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٣ ، المغنى ج ٩ ص ٥٠٧ .
 (٥٦) ويلحق بالسائبة كذلك من له عاقلة ولكنها معدومة .
 (٧٥) بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٨ . ويقول ابن عابدين : وفي زماننا بخوارزم لا يكون العقل إلا في مال الخالي لأن العشار فيها قد هت ورجة التناصر من بهم قد رست وبنت المال قد انتهت . حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤٥ .

فلا تحمله ، فهي لا تعقل الصلح لأنه بدل الصلح ما ربح
 بالقتل بل يعقد الصلح ، ولا الإقرار لأن الدية وجبت بالإقرار
 بالقتل لا بالقتل . بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٦٥
 (٧٢) المصنعي ج ٩ ص ٥٠٥
 (٧٣) المجموع شرح المذهب (التكملة الثانية) ج ١٧
 ص ٤٧٠ وتنقل كتب المذهب الشافعي في القديم قولين :
 أحدهما أن العاقلة تحمل دية النفس ولا تحمل ما دون الثلث .
 تكملة شرح المذهب المرجع السابق ص ٤٧٠
 (٧٤) الأرض عقل ما دون النفس ، أما الموضحة فروع من
 حراج الرأس والوجه ، وتطلق على الشعة التي تصل إلى
 العظم ، وبميت موضحة لأنها تندي وصح العظم أي
 بياضه .

(٧٥) المسوط ج ٢٧ ص ١٢٧ - ١٢٨
 (٧٦) المصنعي ج ٩ ص ٥٠٥ - ٥٠٦ ، القرطبي ص
 ١٨٩٠ ، الموطن ص ٥٠٧
 (٧٧) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٢ ، الحارثي ج ٨
 ص ٤٥

(٧٨) دية الكنان على خلاف بين الفقهاء ، فهي في
 مذهب الشافعي ثلث دية المسلم ، وفي مذهب أحمد ومالك
 على النصف من دية المسلم ، أما عند أبي حنيفة كدية المسلم
 (٧٩) المصنعي ج ٩ ص ٥٠٧
 (٨٠) حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٥ - ٢٨٦

(٨١) الموطن ص ٥٠٧ ، بداية المذهب ج ٢ المذهب ج ٢
 ص ١١ ، المصنعي ج ٩ ص ٥٠٩ ، واختلف فيس كانت على
 عيوب ، وقيل هي كالصمد لأنه لا عدل له .

(٨٢) المصنعي ج ٩ ص ٥٠٩
 (٨٣) المصنعي ج ٩ ص ٤٩٧ ، وحكي عن قوم من
 الحوارج أنهم قالوا بوجوب الدية حالة على العاقلة لأنها بدل
 متلف ، ويعقب ابن قدامة على هذا الرأي بقوله : ولم ينقل إلينا
 ذلك عن بعد خلافة حلفاء . المرجع السابق ص ٤٩٢

(٨٤) أحكام القرآن ص ١٨٩٠

(٨٥) المصنعي ج ٩ ص ٤٩٧

(٨٦) والرأي الأول مذهب مالك ، والثاني مذهب أبي
 حنيفة ، والرأيان وجهان في مذهب الشافعي وأحمد ابن
 حنبل . انظر الحارثي ج ٨ ص ٤٧ ، المصنعي ج ٩ ص
 ٤٩٤ ، تكملة المجموع شرح المذهب ج ١٧ ص ٤٧٨ -
 ٤٧٩

(٨٧) بدائع الصنائع ج ١٠ ص ٤٦٧٠ ، فتح القدير ج
 ٨ ص ٤٠٤ ، الحارثي ج ٨ ص ٤٧ .

(٥٨) الحارثي ج ٨ ص ٤٦ .

(٥٩) المذهب ج ٧ ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٦٠) المصنعي ج ٩ ص ٥٢٤ - ٥٢٦ .

(٦١) الهلي ج ١١ ص ٥٩ .

(٦٢) الإجماع لابن المنذر ، تحقيق الدكتور عبد المنعم فؤاد
 - قطر ص ١٢٠ .

ولا خلاف كذلك في أن خطأ الإمام والقاضي في غير
 حكم والاحتياط على العاقلة ، أما ما حصل بالاحتياط ففيه
 خلاف . وفي مذهب أحمد والشافعي وأبان : أحدهما إيجاب
 دية على العاقلة ، والآخر إيجابها في بيت المال . انظر المصنعي
 ابن قدامة ج ٩ ص ٥١٠ ، والمذهب للبشيري ج ٢ ص
 ٢١١

(٦٣) المصنعي ج ٩ ص ٤٨٨ - ٤٨٩

(٦٤) فتح القدير ج ٨ ص ٣٢٣ ، بداية المذهب ج ٢

ص ٤١٢ - ٤١٣ ، المصنعي ج ٩ ص ٥٠٤

(٦٥) المصنعي ج ٩ ص ٥٠٣ ، المذهب ج ٢ ص ٤١١

- ٤١٣ ، بدائع الصنائع

(٦٦) تطلق الخائفة على جرح البطن والظهر الذي يعد إلى

أحرف ، وفيها ثلث الدية . أما الأمة فهي الشجة التي تبلغ أم

دماغ حتى تبقى بينهما وبين الدماغ إلا حلد وريق

(٦٧) الحارثي ج ٨ ص ٤٥ . ويترك المالكية في هذا

صدد بين الدية البديلة والدية الأصلية ، أما البديلة فهي التي

ستحق شيعة لسقوط القصاص بعد وجوبه كأن يعفو أولياء

القتل أو أن ينفق أعور العين اليمنى عين شخص يميني عمداً ،

وبعد الدية لا تحملها العاقلة أما الدية الأصلية فهي دية الحراج

سي لا قصاص فيها كالحالفة والأمة وكسر الفخذ ، وهذه

الدية تحملها العاقلة . فاقاعدة عندهم أنه إذا وجب القصاص

لم سقط لم تحمل العاقلة شيئاً ، وإذا امتنع وجبت الدية حملتها

(٦٨) المصنعي ج ٩ ص ٥٠٣

(٦٩) المسوط للمرزقي ج ٢٦ ص ٦٥ و ج ٢٧ ص

١٢٥ ، وضع القدير ج ٨ ص ٢٥١ - ٢٥٢ و ص ٤٠٢

- ٤٠٣ ، المذهب ج ٢ ص ٢١١ ، المصنعي ج ٩ ص

٣٣٧ - ٣٣٨ ، و ص ٤٨٩ و ٤٩٢

(٧٠) المصنعي ج ٩ ص ٥٠٤ ، أحكام القرآن للقرطبي ص

١٨٩٠ ، الحارثي وحاشيته العلوي ج ٨ ص ٤٤ ، حاشية

دسوقي ج ٤ ص ٢٨٢ ، بدائع الصنائع ج ١٠ ص

٤٦٦٥ ، المسوط ج ٢٧ ص ١٣١ ، فتح القدير ج ٤

ص ٤١٣ ، حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤١

(٧١) ويحل الكاساني وبعض الأحناف هذا الحكم بأن

خائفة إما تحمل ما وجب بنفس القتل ، أما ما وجب بغزو

بالمثل لو لم يكن حكم القتل خطأً مخصصاً منه بعض آخر وهو قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأً ... » الآية ، ولا خص به من ذلك كان وجوب الدية في القتل خطأً منصوباً عليه من قبل رب العزة ثابتاً قبل القضاء .

(٩٤) المغني ج ٩ ص ٥٢٠ ، حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٢٨٤ ، تكملة شرح المهذب ج ١٧ ص ٤٩١ .

(٩٥) المغني ج ٩ ص ٥٢٠ .

(٩٦) تكملة شرح المهذب ج ١٧ ص ٤٩١ .

(٩٧) المغني ج ٩ ص ٥٢١ ، تكملة شرح المهذب ج ١٧ ص ٤٩١ - ٤٩٢ .

(٩٨) المغني ج ٩ ص ٥٢١ .

(٩٩) تكملة شرح المهذب ج ١٧ ص ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(١٠٠) المغني ج ٩ ص ٥٢٥ - ٥٢٦ .

(١٠١) تكملة شرح المهذب ج ١٧ ص ٤٧٩ - ٤٨٠ و ص ٤٩٣ .

(١٠٢) حاشية الدسوقي وتقوية عيش ج ٤ ص ٢٨٤ - ٢٨٦ ، بداية المصنف ج ٢ ص ٤١٣ .

(١٠٣) انظر حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٦٤٤ .

(١٠٤) مدائع الصالح ج ١٠ ص ٤٦٦٨ .

(٨٨) الخريزي ج ٨ ص ٤٨ .

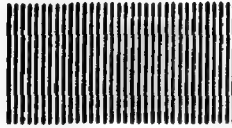
(٨٩) تكملة المجموع شرح المهذب ج ١٧ ص ٤٧٨ .

(٩٠) المغني ج ٩ ص ٤٩٣ .

(٩١) تكملة المجموع شرح المهذب ج ١٧ ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

(٩٢) المسوط ج ٢٧ ص ١٣١ ، ١٣٢ ، الخريزي ج ٨ ص ٤٧ ، والرأي الذي سبناه للمالكية هو المشهور في المذهب ، ويقابله قول من يقول يوم القتل لا يزم الحكم . انظر حاشية الصديقي بهامش الخريزي .

(٩٣) فتح القدير ج ٨ ص ٤٠٥ - ٤٠٦ . ونازع الكمال بن الهمام في صحة هذا التعليل فقال إن فيه نظراً ، لأهمهم إن أرادوا أن صمان المتعلقات مطلقاً - حتى النمس المتلفة بالقتل خطأً - إنما يكون بالمثل بالنسبة فهو مسموع . كيف وقد قال الله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ... » الآية ، وهو نص صريح في كون حزاء القتل الخطأ تحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله لا قتل القاتل بمقابلة ذلك ! نعم إن قوله تعالى : « فاصدوا عليه بقتل ما اعدى عليكم » كان يقتضي بإطلاقه أن يكون الصمان في النمس المتلفة بالقتل خطأً أيضاً



إسلامية المعرفة

الفكر السياسي والدستوري

مترجم عن الأنجليزية

محمود غازي

نحن نعيش في عهد تطلب عليه الصبغة العربية في العربية والحضارة وفي المظهر الخارجي للتفكير والتدريج الثقافي. هذه الحقيقة يمكن أن تدعي بحق حقبة الاستعبداء الفكري مسبقة بالخضوع السياسي والعسكري.

بعض هذه الجهود قد صادفها النجاح الجزئي ولكن الاشكال الحقيقي ينحصر في المؤلفات الأدبية والعلمية التي كانت تدرس والتي ظهرت صغوبتها الشديدة وعدم جدواها فالمؤلفات في العديد من المواضيع لا يمكن إتمامها إلا إذا كانت المواد التي تعالجها قد تطهرت وأعيد تدوينها وتنسيقها.

إن جميع العلوم سواء الاجتماعية أو الإنسانية وحتى الطبيعية أو الكيميائية إنما تخوي مجموعة من الأفكار والمعلومات المنظمة والمنسقة وفقاً للأفكار والمعتقدات والمظهر والظروف الاجتماعية والوسط الفني والأدبي لواقعها وتغيراتها.

هذا الاستعداد الفكري كان في الغالب أثراً من أثر الحكم الأموي الذي طوّل المدى الذي وضع له العالم الإسلامي. ولكن السبب الحقيقي منه هو الطريقة الأكاديمية والثقافية الحالية التي بنيت على التصور الغربي للثقافة وتنمو وفقاً للمناذج الغربية ويديرها رجال تتقفوا ونشأوا وفقاً للتقاليد الغربية المدونة وترعرع بها كتبهم التاريخية والعلمية ذات صهر والمضمون والطابع الغربي.

من السهل تغير مظهر التاريخ ولقد تعددت جهود في العالم الإسلامي خلال المائة سنة الماضية لتعديل التاريخ بصورة ثقافية مقبولة. صحيح أن

فهم ينظمون وينسقون علومهم وفقاً لاحتياجاتهم الفكرية والأكاديمية والأيدولوجية - وهكذا فالعلوم التي توضع وتتطور وتنمو بمعرفة شعب أو أمة معينة إنما يم هذا وفقاً للمفاهيم الأساسية المشكلة وفقاً لتصوراتها ومظاهرها وهي أيضاً تُغذي بتقدمها التاريخي .

إن العلوم الاجتماعية التي ورثناها عن الغرب تعتبر مثلاً واضحاً هذه الحقيقة فقد نشأت في الغرب ونمت طبقاً لخلفية تاريخية غربية خاصة بها . كما وأن مضمونها وروحها لها طابع ولون أوربي واضح ومحدد تماماً .

هذه العلوم لا يمكن استيرادها وزرعها في وسط يختلف كلية عن الوسط الأوربي . وحتى في أوروبا عندما تغير الوسط وتغيرت الاحتياجات والمتطلبات ظهرت الحاجة إلى تغيير جذري وإعادة دراسة مجموعها . بل وإعادة تنظيمها وتسييرها وفقاً للمتطلبات الحديثة والوسط المستجد . والاتحاد السوفيتي والعالم الشيوعي خير مثال على ذلك أمامنا .

لقد رفضوا كل العلوم الغربية واستبدلوا برصفها علوماً بروجوانية وشعروا بالحاجة إلى إعادة بناء كافة العلوم في ضوء المفاهيم الماركسية اللينينية وفي خلال نصف القرن الماضي قاموا بتغيير وتنسيق كل العلوم الاجتماعية والطبيعية والإنسانية وغيرها وطوروها بحيث تتماشى مع المفهوم الشيوعي .

العالم الإسلامي يجب ألا يتردد في أن ينحو نحو المثال الشيوعي . عليه أن يرفض كل العلوم التي ورثها عن الغرب بصورتها ومضمونها الحالي ثم عليه أن يعيد بناءها على أساس الأيدولوجية الإسلامية .

علينا أن نعامل العلوم الغربية على أنها مواد أولية يجب إعادة بحثها بكل دقة فما هو مفيد ومطابق لمبادئنا يبقى وبعاد تعديله وتنظيمه ، وأما ما تبقى بعد هذا فليقل به بعيداً .

هذه الطريقة التي سميت إسلامية المعرفة يجب أن تمر بثلاث مراحل :

(١) في المرحلة الأولى يجب إعادة بحث ودراسة كافة العلوم الاجتماعية والإنسانية وبما أوجه نقصها وآثاره الضارة وكذلك يجب أن نوضح بمجلاء العناصر التي لا تتماشى مع مفاهيمنا .

(٢) في المرحلة الثانية ما تبقى من هذه العلوم يجب إعادة تقنيه وتنظيمه بحيث يتماشى مع تراثنا الأدبي والفني والفكري .

(٣) في المرحلة الثالثة يجب أن تشملها مؤلفات الأدبية الكلاسيكية . فمن ناحية يجب أن ننمى انتفاعاً كاملاً بالتجارب الفكرية والمكتشفات التي حققها العالم المتحضر ومن ناحية أخرى يجب أن نقوي وننمي ونبحث الحياة في علومنا التقليدية .

ولقد بذل مجهود متواضع في هذا البحث لشرح ونقد الفكر السياسي والدستوري الغربي بهدف الإسهام بقدر متواضع لتحقيق مفهومنا عن «إسلامية المعرفة» .

خاتمة:

إن التفكير السياسي الغربي يرتد أصله وأساس نموه إلى الفلسفة اليونانية . ولقد كان من المنطقي عموماً بين كتاب النظريات السياسية الأوربية أن التفكير النظامي السياسي في الغرب قد بدأ مع الإغريق القدامى . وقد قيل أن السبب الرئيسي في ذلك أصل الفلسفة السياسية المنظمة إلى قدامى الإغريق يرجع إلى قدم تفكيرهم الذي جعلهم أكثر قبولاً لمعطيات الأشياء .

لقد طبق التفكير السياسي الغربي فكرة ما سمي « بالمدينة الدولة » في العهد اليوناني الأول واعتبر هو النموذج الأساسي والمصدر لكل الفلسفات في الغرب .

النموذج الذي حلوا حله بعد أن وضعه
بهارات التي استعملوها. وعطوط النقاش التي
بمها لا زالت جميعها بادية في التطبيق العلمي
نسيات في الغرب الحديث.

والصورة المبكرة للحكومة في المهد اليوناني
قديم كانت الملكية. وكان الملك يدعي أنه سليل
آفة الوطنية الاغريقية وكان هذا الادعاء مصدقاً
وصه حقيقة ثابتة وبهذا الوصف أيضاً كان هو
لكام الأعظم بالنسبة لشعبه وكان يمارس سلطانه
وسطة مجلس المسنين ومجلس الشعب الذي لم يكن
أبداً أي رأي في إعداد وإصدار القرارات. فقد
كان الملك صاحب السلطة المطلقة. ولكن هذا
نظام الاستبدادي لم يكن ليحمر طويلاً، ففي
نصف القرن الثامن قبل الميلاد أمكن للنبل أن
ستولوا على نصيب من السلطة وأن يغيروا النظام من
ملك مطلق الى استقراطية محدودة وطبقاً لهذا
نظام تركزت السلطة في أيدي حفنة من النبلاء
جورين.

ونظراً للقصور المتأصل في هذا النظام فقد انقلب
سريعاً إلى حكم الأقلية وهو ما نعر عنه بالحكم
لأولي لفنة من النبلاء الأغنياء. وهكذا تأرجح
نظام السياسي لدى قدامى الاغريق بين هذين
نظامين: الملكية الاستبدادية المطلقة وحكم القلة
من النبلاء.

وقد نظم واختصر افلاطون وأرسطو هذا المفهوم
في حبه، وكان لكليهما أبعاد الأثر والتأثير على
فلسفة والسياسة فيما بعد سواء في الشرق أو في
غرب ولكن ما هو مستغرب حقاً أن يظل هذا
نظام معمولاً به حتى بعد انقضاء أوان الديمقراطية
الاغريقية. فالنظام السياسي الأمثل كما تصوره هذا
فكران ليس إلا انعكاس للواقع السياسي للأغريق
قديم.

وفي أعقاب الاغريق جاء الرومان وتقدموا ناشرين
نفوذهم وتأثيرهم على الفكر السياسي والدستوري في
الغرب. وتاريخ هذا الفكر الروماني لا يختلف اختلافاً
جوهرياً عن الفكر الاغريقي. ولقد عرفت روما أطواراً
ظهرت خلالها الملكيات والجمهوريات. هذه
الجمهوريات كانت في الواقع صورة متقدمة من صور
حكم الأقلية الاغريقية وتتركز على القوة وحسن
استعمال الأدوار الرئيسية لنصيب من الحكم.

ولقد انتقد «فاولر» الجمهورية الرومانية القديمة
وأصفاً إياها على أنها «أشهر أنواع حكم الأقليات
الذي عرفه العالم قوة وتركيزاً».

حكم الأقليات الروماني هذا كان السبب في قيام
واستتباب النظام الاقطاعي الذي أصبح السائد في
أوروبا خلال العصور الوسطى. واستمر الاقطاع ينمو
ويزداد اتقاناً من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع
عشر. ولقد ترك بصماته بكل شدة على التقدم
السياسي والدستوري في أوروبا فيما تلاه من العصور.

وفقاً لنظرية الاقطاع، وبكل اختصار. فالسادة
الاقطاعيين كانوا أتباعاً ومرؤسين للملوك. والملوك
كانوا - بدورهم - أتباعاً ومرؤسين للامبراطور
الذي كان مرؤساً لله وحده.

في هذا النظام المتدرج السلطة كان الجميع
الكبير والصغير، سادة في أملاكهم والبلاد الخاضعة
لسلطتهم.

وفي حوالي منتصف القرن الثامن الميلادي اتخذ
الاقطاع الأوربي مظهراً جديداً هو الامبراطورية
الرومانية المقدسة التي شملت وسط أوروبا بالكامل
تقريباً وكان مركز الامبراطور بالنسبة لصغار الملوك
والحكام المحليين هو نفس مركز الملوك بالنسبة للنبلاء
الاقطاعيين، وفي هذه الأثناء اكتسبت الكنيسة
الرومانية مظهر وصفات مؤسسة دينية محبوبة
الخيوط وحسنة الجو وغطت بسلطانها أوروبا بأكملها.

يتعلق بروحها ومبادئها وفلسفتها .

ولعل أوضح مثال للتفكير الروماني الخاص بإقامة المؤسسات وتكوينها هو الكنيسة . ومع مضي الوقت فقد تحولت ديانة قائمة إلى مؤسسة لا روح لها نصف سياسية ونصف دينية .

واليوم ، وربما تحت تأثير الفكر الروماني ، قد انتشر الاعتقاد بأن انتشار المؤسسات ولا سيما السياسية أو الدستورية يجب أن يكون هدف تكوين المفاهيم والمبادئ والتطلعات الصحيحة .

صحيح أن المؤسسات لها أهميتها الخاصة ولكن ما هو واضح وجلي أن لكل مؤسسة مظهرها الخارجي وهيكلها التنظيمي الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الروح والفلسفة التي تساندها .

من الطبيعي أنه عندما تتفكك وتتحوّل الفكرة والفلسفة إلى مؤسسة وفقاً لفهمنا فإنها تنحى تدريجياً إلى الوراء بينما يتقدم إلى المقدمة مظهرها الخارجي . ومع مرور الزمان فإن هذا المظهر يصبح هو الحقيقة في أذهان الأفراد وتتفكك الفكرة الحقيقية رويداً رويداً .

وهناك أمثلة عديدة يمكن استغلالها من التاريخ والحياة الاجتماعية لبيان هذا المضمون ، ولكن وما أدر بحتنا هذا يتعلق بالفكر السياسي أصلاً فلنكتف ب هذا المقام بالإشارة إلى المبادئ التي تنظم اشتراك الأفراد في أعمال الحكومة بواسطة تكوين البرلمانات .

والآن ونحن نتناول القواعد المتعلقة بالدساتير في مختلف الأمم فإننا نشعر بأن الفكرة الأساسية التي تحكم اشتراك الأفراد في أعمال الحكومة قلما يعمل لها حساب .

تحت تأثير الرومان ، تأصل حب المظهر والصورة الخارجية للمؤسسات في الفكر الغربي بدرجة تجعل يرفض كل الأفكار والمبادئ التي ليس لها ما ينصب عنها خارجياً وبرزها .

وهكذا فالمهام الحكومية تنقسم إلى قسمين منفصلين : جميع الأمور الدينية والإلهية والأبدية تخضع لنفوذ وسلطان الكنيسة التي يرأسها البابا بينما الأمور الدنيوية والوقية نيطة بالامبراطور وأتباعه . ووفقاً لذلك أصبح المواطن العادي يخضع لسلطتين منفصلتين . البابا يتحكم في روحه والامبراطور يتحكم في جسده .

وبالرغم من العدد الكبير من النقائص والعيوب ، فقد تمكنت الكنيسة من أن تبقى حتى بداية القرن التاسع عشر ، وخلال تلك الحقبة الطويلة تأرجح نظام الحكم في أوروبا بين الملكية المطلقة والاقطاع الأرستقراطي . هذا التأرجح توسط أحياناً كثرة مكاناً بين سلطة هوية البابا وبين الامبراطور .

هذه باختصار عجالة تبين التطور السياسي والدستوري في أوروبا خلال مدة امتدت لأكثر من ألفين وخمسمائة سنة ساهمت في تقديم الفكر السياسي والدستوري في الغرب .

والآن نتقل إلى بعض الملاحظات التي أبدت بخصوص السمات وأسلوب الفكر والفلسفة سياسياً ودستورياً في أوروبا .

خصائص ومبادئ الفكر :

قال سيمون باركر «إن العصور الوسطى لم يقض عليها فهي تعيش بين ظهرانينا وبين الكثير من أساليبنا وتفكيرنا» بهذا التحليل يعتبر سيمون باركر على حق تماماً فغالبية المنظمات السياسية والقانونية والدستورية سواء في مظهرها الخارجي أو في روحها ومعناها الداخلي ، في الغرب الحديث يمكن الرجوع بأصلها إلى التاريخ الاغريقي أو الروماني ، ولكن الرومان لا يهتمون كثيراً بإيجاد منشآت قانونية وسياسية ولا بالمطارات الفلسفية والفكرية كالإغريق . فنزقهم لتطوير المنشآت يجعلهم يهتمون بمظهرها الخارجي أكثر مما يهتمون بمضمونها الذي

من المستطاع أن نذكر هنا مبدأ «الشورى» إسلامي كمثل نظراً لظروفه وماضيه التاريخي الخاص فقد ارتأى الغرب من الضروري أن يحصل على تأييد جمهور الشعب وثقته بواسطة الانتخاب في حالة حكم بعض الأفراد للمجموع فالانتخاب ليس سوى وسيلة لتحقيق مبادئ الشعب وثقته ولكن هذا ليس الهدف النهائي في حد ذاته .

لقد استعمل الغرب هذه الطريقة خلال مئات لسنوات التي خلت وأصبح معتاداً عليها الآن لدرجة أن الكثير من الغربيين لم يعودوا يتصور وجود أي طريقة أخرى لاكتساب ثقة الشعب سواها . إنهم يتبررون كل من يدعي أنه اكتسب ثقة الشعب بطريقة أخرى غير تلك التي ذكرناها انه كاذب يدعي ولا يمكن الوثوق به . ولذلك فإنهم عندما يتكلمون القادة المسلمين منذ عهد الخلفاء الراشدين إليهم يعتبرونهم حكاماً مطلقين ليس لهم أي سند أو وكالة شعبية .

لقد ذكرنا فيما سبق كيفية تأسيس المسيحية على أيدي الرومان . وفي الحقيقة ففي اليوم الأول الذي خطت فيه المسيحية خطوة نحو تطورها إلى مؤسسة خطت فيها أيضاً أول خطوة نحو سقوطها وإحراقها كديانة قائمة حية . وبالرغم من أن المسيحية اكتسبت سلطة سياسية وهيبه فإن روحها الدينية والفكر العقائدي فيها قد اهتز .

وتبعاً لذلك فإن الرسالة الدينية الأساسية مثل ظهر الروح البشرية وتقوية العلاقة القائمة بين الإنسان وخالقه والإيمان بيوم القيامة والنشور ، بدأت تنفصل .

وصادف الانحطاط واليأس هؤلاء الذين حاولوا إشباع ظمئهم الديني والعقائدي عن طريق المؤسسة الكاثوليكية . وتحول بأسهم تدريجياً إلى إحساس بالحيرة والمرارة وفي نهاية الأمر فقد تمردت الجموع وثارت على سلطة الكنيسة .

هذا التمرد ظهر في صورة الإصلاح والبروتستنتية . ومجرد لفظ **Protest** يعني أنه كان في البداية رد فعل سلمي ضد سلطة الكنيسة المطلقة عديمة الشعور .

إن الاعتراضات التي تجمعت منذ قرون اتخذت مظهراً دينياً بواسطة مارتن لوتر ومظهراً سياسياً بواسطة الملوك والحكام في أوروبا ، الذين تبنا الديانة البروتستنتية وجعلوا الكنيسة تخضع كلية للحكومة .

حكام وسط أوروبا ولا سيما حكام ألمانيا كانوا في مقدمة الذين أعطوا كامل تأييدهم لحركة مارتن لوتر . لقد اعتقدوا أنهم عن طريق تأييدهم لهذه الحركة سيتمكنون من تعطيل سلطة الكنيسة والقضاء عليها ليستحوذوا هم على السلطة الكاملة المطلقة .

ولقد زامن هذا الإصلاح زمن النهضة وحصل كل منهما على المساندة اللازمة من الآخر كما حصل كل منهما أيضاً على النفوذ من الآخر .

من الجائز ألا يكون مارتن لوتر قد رغب في أن يحل الرباط الديني كلية — لقد أراد فقط أن ينكر الحق الخاص الذي للبابا أو أي رجل من رجال الكنيسة في تفسير الديانة والتعاليم الدينية . ولكن إنكاره هذا أطلق العنان للنظام الذي ترتب عليه إنكار كافة السلطات الدينية . وهكذا فإن حرية الأفراد في مواجهة المسائل الدينية تخطت كل الحدود وتسببت في انتشار الرشوة والفساد وهذه بدورها ساهمت في تحويل الثقافة والحضارة الغربية إلى الإلحاد والكفر بالله .

خلال الخمسين سنة الماضية اعتنق الإسلام العديد من المفكرين الغربيين وكفروا بالمسيحية نظراً للآثار الضارة الناجمة عن المادية والثقافة والحضارة الغربية . هؤلاء المفكرون اشتعلوا على مشاهير الرجال من أمثال : ليوبولد فابيس وفريد جوني شون وفيه جنينون و ت . ب . إرفنج المعروفون بأسماء محمد

ولقد أعطت كتابات ماكيافيلي دفعة قوية في هذا الاتجاه. فقد أحل «أموه» محل الله عملاً. وعندما بدأ هؤلاء الأمراء اللاهة في الطغيان استبدلوا أولاً بالدولة والقومية ثم بالوطنية.

وقد انتقد شاعرنا الفيلسوف الكبير العلامة إقبال بصورة باهرة الجمال الأفكار الوطنية والقومية والمفاهيم السياسية والانقسام عندما أكد أن انقسام الوحدة البشرية إلى ديهانات ثم التحول عنها إلى أن أصبحت روحاً ومعنى فقط ثم الكفر بها إلى إلهي وديهي كل هذه الانقسامات هي السبب الأساسي لكل الشرور.

إن تاريخ أوروبا خلال الخمسة قرون الماضية يشهد بأن هذه الانقسامات لم تأت بالسلام والراحة الفكرية للجنس البشري. فالسياسة في الغرب قد أصبحت عارية من كل القيم الأخلاقية وكل الآداب والصدق والعلاقات الإنسانية القائمة على المفاهيم المشتركة. ولكنني لا أعني أن هذه الأخلاقيات قد اختفت كلية من الحياة الغربية، ولكن ما أعني وأقصده هو أنها لم يعد لها معنى واقعي حقيقي في السياسة ذات الطابع الأوربي. ولقد ثارت مشاكل عديدة قانونية ودستورية وسياسية في الأوساط السياسية ذات الطابع الأوربي بسبب إهمال تلك المبادئ والانصراف عنها.

وإذا درسنا دساتير البلاد الحديثة لوجدنا عدداً من النصوص والقواعد التي تعكس بكل وضوح مدى انعدام الثقة المتبادل وانعدام الدقة في التعبير والأمانة التي طبع عليها معنووها.

المضامين وعبارات المرجع:

إن الفكر الغربي السياسي والدستوري كما هو عليه اليوم يحتوي على عدد من المشاكل التي لا نجد ما يوازنها من الفكر السياسي والدستوري الإسلامي كما شرحها وأفاض فيها بعض الكتاب التقليديين. ويمكن تقسيم هذه المشاكل إلى أربعة أقسام جوهرية:

أسد وعيسى نور الدين وحيد الواحد يحيى والحاج نكلين على التوالي ولقد ألف الثلاثة الأول بعض كتب النقد الفعال للفكر والثقافة والحضارة الغربية.

ولقد أورد ربنه جينون (الشيخ عبد الواحد يحيى) في كتابه «أزمات العالم الحديث» نقداً مفصلاً ودراسة لأسس الفكر في عصور النهضة وأثبت أن هدف الحركة بالكامل هو انكار هدي الله. وطبقاً لرئيه جينون فإن فكر الرجل الغربي الحديث المنحصر هو الإلحاد والكفر لأنه وليد النهضة وأثر من آثارها. ولطالما رددت المؤلفات الغربية خلال هذه الفترة أن الحضارتين الاغريقية والرومانية هما جنتهم المفقودة.

واتسع الانقسام وازدادت الهوة بين الكنيسة والدولة كأثر من آثار ثنائية الفلسفة الفرنسية. فديكارت — وهو قسيس كاثوليكي روماني — ربما أراد أن ينفذ دهباته عن طريق كتاباته — وكان هدفه فيما يبدو أن ينأى بالديانة بعيداً عن حلقة الصراع السياسي والحياة الاجتماعية وحمايتها داخل الأفراد. ولكنه فيما ظهر لم يتوقع الآثار بعيدة المدى لإنكاره.

وهناك مواقف مشابهة يمكن العثور عليها في التاريخ الحديث تبناها نفر من علمائنا بجنوب القارة في أعقاب هزيمة عام ١٨٥٧. لقد حاولوا انقاذ الإسلام من مذبح الثقافة والمدنية وذلك بحبسه بين الجدران الأربعة للمساجد والمدارس ولكنه بالنظر الى قوة وحيوية وحركة الإسلام الدافعة فإن هذه النتائج السلبية لم تبد في جنوب القارة ولم تتضح.

على كل حال فانفصال الدين عن السياسة كان نتيجة لنزع المثاليات من الحياة السياسية. وركزت السياسة بصورة متزايدة على الحصول على المكاسب المادية والقوة الطبيعية. فكلما ازدادت القوة الطبيعية في الإنسان ازداد نفوذه السياسي.. ورتبياً في ذلك فالتقدم العلمي والنمو التكنولوجي جميعها إنما استهدفا الحصول على أكبر قدر من القوة والنشاط المادي يمكن الحصول عليه.

(أ) المشاكل الأساسية السياسية والدستورية والنظريات التي تم تحليلها .

(ب) تاريخ الفكر السياسي على وجه العموم .

(ج) المصادر والتطور والدراسة المقارنة للدساتير بخلاف الدول .

(د) تنظيم الحكومة وهيئاتها ووكالاتها في الدول المختلفة ودراستها دراسة مقارنة .

إد العالية العظمى من المؤلفات التي كتبت بروحي من الفكر السياسي والدستوري الغربي قد عالجت هذه المواضيع والنتائج .

إد المفاهيم الأساسية للعلوم السياسية ومنشأ تأسيس الدولة وأهدافها وأغراضها ومدى وحجم نشاطها هذه كلها بعض المواضيع الهامة التي يتدارسها القسم الأول . وبعض الكتاب يضمنونها أيضاً فكرة السلطة والقانون والتشريع والحرية، والمساواة وبعض الأفكار الأخرى المتعلقة بها في هذا المقام .

من بين تلك الأقسام الأربعة يعالج القسم الثاني موضوع الدراسة الواقعية لما يجري في البلاد المختلفة في مجال السياسة والدستور، وبالرغم من أن هناك من صنع كبير لتفسير وجهة نظر أحد الكتاب فإن حال يكون متأثراً بدرجة أقل إذا أخذنا في الاعتبار الحكم المسبق والتحفظ الفكري للكتاب . وأما الأقسام الثلاثة الباقية فلخطواتها آثار عميقة في التاريخ الغربي وفي التطور السياسي والدستوري . وسيتحتاج إلى إعادة درسها وترميمها ترميماً دقيقاً وساتناً على نمطنا التقليدي .

بعض المشاكل الرئيسية :

مع أن مجمل العلوم السياسية كما هي الآن وكما انفلت إينا من الغرب تحتاج إلى إعادة جمعتها فهناك بعض المشاكل الأساسية التي لها أهمية خاصة وكثيراً ما تتردد في أذهان الكثير من أفراد المسلمين .

هذه المشاكل تدرس عامة على ضوء خلفيه أوربية وينظر إليها من زاوية عربية . ويُستعمل نص المرجع الغربي لتفهم وجهة النظر الإسلامية المتعلقة هذه المشاكل التي قد تختلف اختلافاً تاماً أو ربما تتناقض معها تناقضاً مطلقاً .

هذه قائمة بترك المشاكل الرئيسية :

١ (أصل وتطور الدولة وأغراضها والعناصر المكونة لها .

٢ (السلطة، مكانها وخصائصها .

٣ (محيط الدولة — « دعمهم يحملون » — وجهة النظر الجماعية أو الديكتاتورية .

٤ (الحقوق الأساسية — والحريات المدنية — الحقوق المدنية والاقتصادية .

٥ (شكل الحكومة .

٦ (الفصل بين السلطات .

٧ (المراجعات والموازنات .

٨ (الوكالات التي تضطلع بإصدار القوانين والتشريعات .

٩ (طريقة الانتخاب .

١٠ (الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة المؤثرة .

بعض هذه المشاكل قد لا يوجد لها مطلقاً شبهة في التفكير السياسي الإسلامي والبعض الآخر قد يناقش في كتب الفقه الإسلامي ولكن بطريقة مغايرة تتعلق بنص المرجع الذي يستند إليه .

إحدى المشاكل الأساسية التي يواجهها الإنسان في معالجته للسياسة وغيرها هي مشكلة النصوص والعبارات . فلقد أصبح من التقاليد الغربية أن العبارات غير اللازمة أو المطلوبة هي التي تعتمد . وأحياناً تقدم الأفكار السطحية القيمة وتستعمل ضمن مجموعة من المصطلحات البراقة المؤثرة . أغلبية هذه العبارات ذات علاقة وثيقة بالتفكير

الذي اتخذ م . م شريف في كتابه « تاريخ العلم الإسلامي » .

هذه الخطوط ذكرت هنا في هذا السرد المتواضع كملحق لها .

الملحق :

الفكر السياسي والدستوري الإسلامي

دراسة تاريخية مستقبلية

الجزء الأول

١ (فكرة الدولة في الإسلام :

تأسيس الأمة : الدراسات السياسية للقرآن
الخلافة والإمامة — المعنى الحرفي لهذه العبارات
استعمالها في القرآن والحديث الشريف —
الأمة بالنيابة الجماعية .

٢ (تأسيس الخلافة :

هل تأسيس الدولة الإسلامية حتمي التحقق
دراسات موضوعية للقرآن والحديث — رأي الله
— رأي الأقلية من الخوارج وبعض المعتزلة -
بكر الأعصم وهشام القوطي سواء كان إلزامياً -
العقل أو بحكم الشريعة — حجج المدرستين .

٣ (الطبيعة التعاقدية للإمامة :

السلطة الممنوحة للأمة — الإمام كوكيل
الأمة — الإمامة عقد وكالة — المفهوم الله
والدستوري للطبيعة التعاقدية للإمامة —
الإمام المزدوجة .

٤ (مؤهلات الإمام :

الأوامر الرادعة في القرآن والسنة — وجهة
الفقهاء — نقاش يتناول العدل والعدالة — هل
أن يكون الإمام دارساً وفقهياً دينياً — آراء الفقهاء
خصوص المؤهلات الواجب توافرها في الإمام

والثقافة والمدنية والتاريخ السياسي أو الديني للغرب .
ولا يمكن فصل هذه العبارات عن خلفية وروح
وأعمار كل منهم وظروفه . فعندما نلقي نظرة على
العبارات السياسية والدستورية نجد أن أصولها تنحدر
إلى العهد الفكري والديني في أوروبا . فالحكم الديني
والسلطة وفصل السلطات وحقوق الإنسان
والديمقراطية وغير ذلك من العبارات لها مدلولات
محددة غربية — مسيحية — ملحدة .

هذا كان باختصار نقداً للفكر السياسي الغربي .
وتلقى هذه المناقشة أيضاً الأنواء على مواطن
الضعف فيها وتعطي فكرة عن حجم وطريقة
إسلاميتها ، يليها باختصار أيضاً بيان الخطوات
الواجب اتباعها طبقاً للتقدير المتواضع لكاتب هذه
السطور لأسلمة الفكر السياسي والدستوري للغرب
وتقوية وتنشيط الجانب الإسلامي منه :

١ (تاريخ الفكر السياسي في الغرب يجب إعادة
كتابته وإرفاقه نقد تحليل به .

٢ (يجب نقد المفهوم السياسي والدستوري المختلف
ومؤسسات العالم الحديث طبقاً للنظرة الإسلامية .

٣ (الفكر السياسي والدستوري للشعب مرتبط
ارتباطاً وثيقاً بتاريخه . ولكن مع الأسف فإن التاريخ
الإسلامي قد أسىء بيانه وتفسيره . لذلك يجب
إعادة تدوينه بغرض إظهار النبوغ والروح الخلاقة
للأمة الإسلامية التي ثبتت على مر التاريخ .

٤ (بحوث متعمقة يجب أن تجرى للمشاكل
الأساسية المذكورة آنفاً . هذه الدراسات يجب أن
تم في ضوء النصوص القرآنية والسنة الشريفة
وكتابات العلماء المسلمين .

٥ (تاريخ واضح للفكر الإسلامي يجب أن يكون
بهدف إظهار مضمون واستمرارية نموه وتطوره . ولقد
أولى الكاتب اهتماماً بهذه القضية وقام بتحضير
الخطوط الرئيسية وسأخذ نفس المخط على الأقل

أهل الحل والعقد وأعضاء الشورى والتوقعات التاريخية .

٥ (كيف تم تأسيس الإمامة :

الانتخاب بواسطة الأمة — الاختيار بمعرفة أهل الحل والعقد — التعيين — الاختصاص — إمارات الاستيلاء — سعادة الأمة وثقتها كقاعدة لتأسيس الأمان .

٦ (وظائف الدولة الإسلامية :

وظائف الأمة ، تصنيف وظائف الدولة — سياسية ، اجتماعية ، ثقافية ، اقتصادية ، تربية ، نشورية ، قانونية ، قضائية .. الخ .

٧ (العلاقة بين الحاكم والشعب :

مكرة الطاعة المشروطة للإمام .

٨ (الاتهام والظرة :

فكرتا العزلة والخروج

٩ (الشورى نظرياً :

الدراسة القرآنية المناسبة — التعاليم المناسبة في الأحاديث — التصور المبكر للشورى — رأي الفقهاء القانونيين — الدور الذي تقوم به الشورى — العلاقة بين الشورى والإمام — الشورى والمجمع الانتخابي .

١٠ (الشورى عملياً :

الشورى في عهد الرسول ﷺ تكونها واحتصاصاتها — أهل الحل والعقد — الشورى في الأزمات المقبلة — الشورى في العصر الحديث .

١١ (الحقوق الأساسية : قاعدة إنسانية .

مركز الإنسان في الكون — كرامته — وحدته — الأحكام الأساسية الخمسة في مقاصد الشريعة ورباطها بالحقوق الأساسية .

١٢ (الحقوق الأساسية في الدولة الإسلامية .

الحقوق السياسية — حقوق المواطنين — المساواة أمام القانون .

١٣ (الحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

١٤ (الحريات الأساسية .

حرية التفكير — حرية التعبير — حرية إعلان الدين — مشكلة الردة .

١٥ (المركز العام للأقليات .

١٦ (حريات وحقوق الأقليات .

١٧ (التشريع الإسلامي والدستور

(نظرياً) . ما هو القانون والدستور ؟ — طبيعة التشريع الإسلامي — تنبؤ التشريعات بواسطة فقهاء الإسلام — الأعمال المتعلقة بالقوانين الدستورية والإدارية .

١٨ (التشريع الإسلامي والدستور (عملياً) .

الدستور غير المدون — المعاهدات الدستورية — طريقة الحكم .

١٩ (نظرية الجهاد

معنى الجهاد — مدى الجهاد — الجهاد بوصفه العامود السادس للحامل للإسلام — مفهوم الجهاد — تعلق الجهاد بالفكر السياسي الإسلامي — الجهاد والسياسة .

٢٠ (السياسة الخارجية للدولة الإسلامية :

الجزء الثاني :

١ — مدخل عام للقانون الإداري في الإسلام .

٢ — الوزارة نظرياً وعملياً .

٣ — تطبيق العدالة في الإسلام — مدخل عام .

٤ — الإدارة نظرياً وعملياً .

٥ — تأسيس القضاء نظرياً .

٦ — تأسيس القضاء عملياً .

- ٤ — المجددون السياسيون .
 عمر بن عبد العزيز — ابن حزم — الغزالي .
 ٥ — مسميات إسلامية .
 الشيعة — المعتزلة — الخوارج — المرجئة .
 ٦ — معالجة المؤرخين .
 ابن قتيبة — البهروني .
 الجزء الخامس :
 التطور في العصور الوسطى (من عام ٦٥٠
 إلى ١١٠٠ هـ « ١١٠٠ - ١٧٠٠ م ») .

- ١ — معالجة التجديد .
 عز الدين بن عبد السلام — ابن نيمية — ابن القيم .
 ٢ — معالجة فلسفية .
 ناصر الدين الطوسي — الفتايراني .
 ٣ — معالجة روحانية .
 سعيد علي مهدي — أخوند دارويزا — جلال الدين الرومي .

- ٤ — معالجة القانونيين .
 ابن دقيق العيد — الشاطبي — بدر الدين بن جماعة .

- الجزء السادس (٩٧٠٠ - ١٩٠٠ م) :
 التطور في العصور الوسطى السابقة (١)
 التطور في عهد ما قبل الحديث .
 شاه ولي الله — شاه عبد العزيز — محمد ابن عبد الوهاب — نواب صديق حسن — محمد علي ثانوي — حركة السنوسي .

- التطور في العصور الوسطى اللاحقة :
 (٢) التطور في عهد ما بعد الحديث .
 جمال الدين الأفغاني — محمد عبده — أمير علي .

- ٧ — مشاكل الاجتهاد وتقنيته .
 ٨ — النظام القضائي . مدخل عام .
 ٩ — تأسيس الفتوى نظرياً .
 ١٠ — تأسيس الفتوى عملياً .
 ١١ — تأسيس الاحتساب نظرياً .
 ١٢ — تأسيس الاحتساب عملياً .
 ١٣ — النظر في المظالم .
 ١٤ — وكالات أخرى شبه قضائية .
 ١٥ — مالية الدولة الإسلامية — مدخل عام .
 الجزء الثالث :

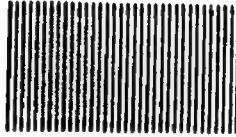
- ١ — الدولة الإسلامية أثناء حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين — القانون والدستور .
 ٢ — الدولة الإسلامية أثناء حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين — الاقتصاد والمالية .
 ٣ — الدولة الإسلامية تحت حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين — الجهاد .
 ٤ — الدولة الإسلامية أثناء حكم الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين — السياسة .

- الجزء الرابع :
 التقدم في عهد ما بعد الخلفاء الراشدين (إلى عام ٦٥٠ هـ = ١١٠٠ م) .
 ١ — مساهمة فقهاء الشريعة .

- الأوزاعي — مالك — أبو يوسف — الشافعي — أبو عبيد — ابن عبد البر — المواردي — أبو يعلى .
 ٢ — مساهمة فقهاء الدين .
 أبو الحسن الأشعري — أبو جعفر الطحاوي — أبو منصور الماتريدي — عبد القادر البغدادي — القاضي عبد الجبار — أبو بكر بن العربي — فخر الدين الرازي — عبد اللطيف البغدادي .
 ٣ — مساهمة الفلاسفة .
 الفارابي — ابن العربي — ناظم الملك الطوسي — ابن مسكويه — ابن ماجه — ابن رشد .

١٩٤٧ — ١٩٥٦ : القيام بعمل الدستور الإسلامي
 في باكستان ١٩٥٦ — ١٩٧٧ .
 الإسلام في باكستان :
 بحث انتقادي من ١٩٧٧ — إلى اليوم .
 ٤ — القيام بعمل دستور إسلامي في بلاد إسلامية
 أخرى : إيران (موضوع للبحث) .
 ٥ — جهود لتطبيق الإسلام في بلاد إسلامية
 أخرى .
 ليبيا (موضوع للبحث) . المملكة العربية
 السعودية — السودان — مصر — الخ .
 ٦ — بعض المشاكل الدستورية .
 الفصل بين السلطات — المراجعة — الموازنة —
 الأحزاب السياسية — شكل الحكومة — رئاسة —
 برلمانية — أو خلافة .
 ٧ — إقامة الخلافة في العالم الإسلامي الحديث .
 إلغاء الخلافة في تركيا — مركز الخلافة في العصور
 اللاحقة — جهود لإحياء الخلافة — فكرة جامعة
 الأمم الإسلامية .

الجزء السابع : التطور في القرن العشرين .
 (معالجة اعتدائية .
 علي عبد الرازق — عبيد الله شندي — حسين
 . والمؤتمرون .
 (معالجة كلاسيكية .
 عبد العزيز جاويز — رشيد رضا — مصطفى
 بي .
 (معالجة حرة .
 الكواكبي — الحركة الباكستانية — التنمية
 سنورية في البلاد الإسلامية .
 (معالجة أساسية .
 أبو الكلام — إقبال — سعيد حليم باشا —
 س. النا — المودودي — علال الفاسي — محمد
 . — محمد حميد الله — تقي الدين النبهاني —
 باء الدين الريس — محمد المبارك .. الخ ..
 الجزء الثامن :
 (١) الدولة الإسلامية في العصر الحديث .
 القيام بعمل الدستور الإسلامي في باكستان



1

1

الأسلام وفن العمارة

اسماعيل الفاروقي

الارتباط بين الإسلام وفن العمارة :

مستمدة من الحضارة الإسلامية .. وقد تركت هذه الخصائص بصماتها الواضحة على فن العمارة في قلب العالم الإسلامي: - في « المدينة » و « بيت المقدس » كما في « دمشق » و « الفسطاط » و « القيروان » و « بغداد » ... حيث انتشرت من هنالك إلى كل بقاع التي شملها الإسلام بنوره .. وسوف نتعرض بالتحليل لكُل من هذه الخصائص على حدة في ذيل المقال ..

نرت تساؤلات عديدة بين بعض المسلمين وغير مسلمين حول حقيقة الصلة بين الإسلام وفن العمارة. وقد انقسم الرأي فيما بين هؤلاء حيث مال بعضهم إلى الجهل بطبيعة هذه العلاقة في حين أظهر دبر آخر مصاداً في الرأي ... بينما ارتأى البعض جمع بين الرأيين ..

جـ - من قبيل التخصيص الجسيم أن يغفل الإسلام تأثيره على فن العمارة في الدول الإسلامية ؛ فالعمارة شأنها شأن كافة الفنون الجميلة الأخرى .. هي تعبير جمالي لما لدى الإنسان المسلم من رؤية فريدة وتمييزة تجاه الواقع والمساحة والزمن والتاريخ بل والأمة نفسها وأيضاً نحو ارتباطه العضوي بكل هذه العوامل ..

أولاً: إلزام جانب الجهل: هؤلاء المسلمون ممن لا يكونون أن :-

فالإسلام هو حقاً دينٌ جامع وهو حضارة عالمية الرؤية .. ينبغي أن نعم آثاره لتشمل كافة مناحي الحياة الإنسانية .. فقد حدد الإسلام نظام الملبس والمأكل والنوم وإقامة العلاقات الاجتماعية وأسلوب قضاء أوقات التسلية والفراغ - وهل أهمل الإسلام مسألة تحديد نظام معيشة الإنسان ؟ ... كلا .. بل إنه على النقيض قد أكد تأثيره في هذا الصدد بقوة القانون. وإن كانت تعاليم الإسلام لم تقتصر سوى على تحديد زخرفة المساجد وبناء أرضياتها وتشغيل الأعمال الخشبية والإضاءة والسجاد بها ... فحسبه ذلك كاف لتأكيد الصلة الوثيقة بين الإسلام وفن العمارة .. فالمسجد هو المثال والتمهيد الأصلي المتكامل لفن العمارة الإسلامية .

- ظهور الوحدة المعمارية في كافة أرجاء العالم الإسلامي قد جاء معروفاً عن وحدة الأمة تحت لواء إسلام .. إذ لم تكن هذه الوحدة قائمة قبل ظهور إسلام حينما كانت الطرز المعمارية غير متجانسة .. حد بعيد ... غير أن هذه الوحدة كانت قد شئت مع بزوغ فجر الإسلام ومع بداية انتشار خصائص الإسلامية في الطرز المعمارية للمسلمين ، ثم أتت الفرصة لدخول عدد من الأنماط المختلفة بكيها مع بعض الطرز المناخية والطبيعية أو تلك بروية الأخرى .

- الخصائص التي تشكل وحدة الطرز المعمارية في تقاطع العالم الإسلامي كانت مستوحاة أو

" نشر بمجلة The muslim Scientist

سنة الإنجليزية . عدد مارس ويونيو ١٩٧٨

طبيعة فن العمارة :

أ - العمارة كأحد الفنون الجميلة :

منذ أن هجر الإنسان حياة الكهوف والأدغال وطلق في إقامة مسكن بأبويه، اضطلع فن العمارة بهذا الدور لتحقيق مبدأى الوظيفة والمنفعة... حيث أضاف فن العمارة في هذا الصدد بعداً فنياً وجمالياً رفيعاً.. أضفى على أنشطة البناء والتشييد على هذا النحو صبغة عالمية.. وظلت الغاية الأساسية لعملية البناء هي توفير الحماية. والمأوى وتحقيق عصري الاستقلال والراحة... وقد قام فن العمارة بتحسيد هذه الغايات في إطار فني.. حيث ظلت أهداف المنفعة قائمة بطبيعة الحال وذلك على نحو اقترن فيه عنصر المنفعة بالمعايير الفنية الشائعة... غير أنه في بضع حالات قليلة - كما هو الحال عند إقامة نصب تذكاري - تقلصت هذه العلاقة إذ تحلل فن العمارة عندئذ من عنصر المنفعة... أما في الغالبية العظمى من الأحوال فقد استمر الارتباط بين فن العمارة وعنصر المنفعة باقياً، لذا فقد نشأ بالضرورة تفاعل مزدوج بين عصري المنفعة والوظيفة في فن العمارة (ويظهر هذا التأثير المتبادل عند إنشاء مدرسة على سبيل المثال.. حيث تأتي أولوية استغلال المسى في المرتبة الأولى تليها اعتبارات الشكل ثانياً...).

ومن الوجهة التاريخية، فقد كان مثل هذا التأثير أحد العوامل المضادة لأسلوب المغالاة في الزخرفة وهو الأمر الذي كان سبباً في تدهور الطرز المعمارية في القرن التاسع عشر، بيد أن هذا التأثير المتبادل لم يضاف بعداً إيجابياً لفن العمارة.. بل ظل مجرد تذكرو لتنيه دعاة المغالاة ممن تركوا الصان لميولهم الفنية كي تنأى بالعمل المعماري عن أغراضه النفعية؛ وبمعى آخر... فإن الفرضية الواقعية للتفاعل بين عصري المنفعة والوظيفة يفرض إقامة مُنشأ يستغل لأداء الوظيفة المعد من أجلها.. تظل بدنية مقبولة شديدة الوضوح تستحق التوكيد ما لم يطرأ ثمة تميذ واضح لهذه الحقيقة.

ثانياً: التزم جانب فساد الرأي أولئك المسلمون والمستشرقون ممن يعضدون الفرضية القائلة بانتفاء الصلة بين الإسلام وفن العمارة.. وذلك سعياً منهم وراء قبحر نطاق شرائع الإسلام على أداء الفرائض، فهم يرون من وجهة نظرهم المعروفة بالعلمانية أو المذهب الدنيوي.. أن الإسلام أو أية ديانة أخرى ينبغي ألا تخوض في أمر يتعدى نطاق المسائل الدينية (الفرائض، وعلاقة الفرد بربه.. على سبيل المثال...) والحياة وفقاً لرأيهم تنقسم إلى دنيا ودين وذلك على غرار الفصل المعهود بين ملكوت الله وقبحر الدين المسيحي، وما يستتبع ذلك من تقسيم الحياة إلى كنيسة ودولة..

غير أن أصحاب هذه المزاغم - وهم يدركون أن تعاليم الإسلام قد طرقت شتى جوانب الحياة - يسمون عمداً الى تقليص نطاق شرائع الإسلام وأحكامه.. يدفعهم إلى ذلك إما حقنهم مما بلغه الإسلام من شأو واسع المدى إذا ما قورن باضمحلال وقصور نفوذ المسيحية أو خشيتهم من أن يمتد نطاق شرائع الإسلام لتشملهم وتفرض عليهم قواعدها وأحكامها الأخلاقية والجمالية.

وقد انضم لمروجي هذه الأباطيل أيضاً فريق من دعاة التخريب ممن يعولون على إبعاد الإسلام عن مجال الأنشطة الإنسانية التي ينشدون احضاعها لسلطان محددات لا إسلامية جديدة كالقومية أو العنصرية أو المسيحية أو الغريبة أو الشيوعية... وما إلى ذلك... وكل من هذه المحددات بما قد يكون لها من منفعة ووظيفة وطبيعة أو شأن.. إنما تستهدف إفراغ فن العمارة من مضمونه كميدان للتعبير عن الغايات السامية والنبيلة للإنسان وتوجيهها لتلبية الحاجات الأساسية للمرافق.. أو أنها قد ترمي أيضاً إلى إخضاع هذا الفن كي يتكيف والطبيعة.. وذلك كأحد ألوان الوثنية المقرونة بتقليد أعمى للحضارة الغريبة الحديثة...

ونظرتنا لا تحول دون ممارسة النقد المعماري انطلاقاً من منطلق المنفعة لأن العمل الذي يجمع بين قيمة الجمال والمنفعة هو بالقطع أرفع شأنًا من مثيله الذي يحقق أحد هذين الهدفين على حساب الآخر... أما الأمر الذي لا تنفق عليه فهو المفاضلة بين المنفعة والوظيفة كمنظرة... وهو الرأي الذي يجعل من المنفعة معيار الأمور جميعها...

ب - فن العمارة كأداة للتعبير الفني:

(مقارنة بين النظريات الغربية والإسلامية)

١ - المبدأ الأول لمفاهيم الجمال الغربية:

يضمّن المذهب الطبيعي هو المبدأ أول لمفاهيم الجمال في الغرب، ولقد أسهمت النهضة الأوروبية عن طريق اكتشافها للتراث الكلاسيكي في إرساء مذهب الطبيعة الإغريقي كأحد المحددات الأساسية لجمال، غير أن ارتباط هذه المدرسة بالوثنية (أعرافية جعل استيعابها أمراً عسيراً بالنسبة لرجال الكنيسة ممن حاولوا جاهدين ترويض عقولهم لقبول تلك الفلسفة التي تنبني في أساسها على عزّي الرجل والمرأة.

وحاول فنانون النهضة الأوروبية محاكاة أساتذتهم الإغريق في فن التصوير فيما اعتبر آنذاك أساساً بالقيم الأخلاقية للدين المسيحي... غير أن حال اللاهوت سرعان ما فطنوا لمسؤوليتهم تجاه عقد مصالحة بين هذه الفلسفة والقيم الأخلاقية المسيحية.

والطبيعة ليست هي كما كان يعتقد بأنها كائن أرضي من صنع الله.. ولكنها عالم ينبض بالقدسية بعمل الروح التي نفتحه الله فيها.. ونسب قول للسيد مسيح أن الله قد نفخ في الطبيعة بروحه حتى لا تفارقها.. فعملية التجسيد هذه جعلت من الطبيعة مكوناً تلازمه الذات الإلهية. إن النزعة الأخلاقية لا تؤن من خلال فرض إرادة الله على الطبيعة، ولكنها

تكمن في اكتشاف أن هذه الإرادة كائنة في الطبيعة ذاتها.. ولأنها تحرم دوماً كي تكشف النقاب عن نفسها معبوة في صور شتى عن الجوهر المقدس الكامن بداخلها، بصرف النظر أن اتفق هذا الرأي تماماً والمسيحية أو اختلف معها.. فليس هذا ما نرعى إليه.. وحسبنا هنا أن نؤكد أن النزعة الطبيعية للاغريق قد نجحت حقاً في التغلغل إلى وجدان المسيحية وشرعت منذ ذلك الحين في توسيع مجال سيطرتها داخله حتى أنها تمكنت في كثير من الأحيان من احتواء المسيحية ذاتها.

أما بالنسبة للاغريق فكانوا يرون في المسائل الإلهية والطبيعية حقيقة واحدة بعينها شريطة أن يحظى مفهوم «تطبيع الطبيعة» برؤية سامية متميزة، في الوقت نفسه مثلت مفاهيم القرون الوسطى تجاه النتاج الموضوعي المتفرد لعنصري الفراغ والزمن، وهي كما هو واضح ليست مسائل سماوية، من ناحية أخرى كانت مسألة «تطبيع الطبيعة» بداهة مفهوماً ديناميكياً خلافاً كائناً في الفراغ والزمن ولكنه لا يشتمل على أشياء بداخلها.

إن تطبيع الطبيعة حقاً هو القوة أو السلطة التي تنشأ عنها كل القوى بكل ما تحمله في طياتها من القواعد السلوكية الخاصة وذلك في سعيها من أجل تجسيد هذه المعايير في المدركات التي تبها الطبيعة خاصة الوجود، غير أن مهمة الطبيعة ليست قاصرة فقط على تحقيق أغراضها، بل أيضاً على توضيح أسلوبها ومحاولاتها.

إن الفنان هو ذلك الشخص الذي يدرك مثل هذه الغاية ويحاول إبرازها في أعماله الفنية، ولقد أخطأ «أفلاطون» عندما اتهم الفن بأنه مجرد محاكاة للطبيعة... فالفن هو الذي قام بفك طلاسم لغة الطبيعة بعد أن ظلت غامضة بسبب موجات الاخفاق المتلاحقة التي لحقت بمن تصدى لسر غورها.. كما برز الفن كأداة مبدعة نجحت خلال

ملايين المحاولات .
في تحقيقه الطبيعة خلال

استمرت الدعوة لاقحام الفلسفة الطبيعية في الفن تأسيساً على أن الطبيعة في صفتها البدئية هي الحقيقة وهي المعيار السلوكي . ان نزوع النفس الإنسانية إلى الحب والكراهية ، وإلى الخوف والتملك ، وإلى السيطرة والميل إلى الانتقام والتدمير ... كل هذه الميول وأكثر منها تمثل قوى خاصة بتطبيع الطبيعة ومن ثم فإنها قوى واقعية ومعيارية في الوقت ذاته ...

ولقد صور المؤلف المسرحي التراجيدي الاغريقي تفاعل هذه القوى وصراعها مع بعضها البعض من خلال أشخاص رواياته الذين تقمصوا أدوار الآلهة ... ولكونهم آلهة ، فلم يكونوا خاضعين بالفعل لأي قوى بخلاف القدر ، وهي حقيقة تدلل على أنهم لم يقهروا تحت رحمة عوامل خارجية ، أي أنهم كانوا يتمتعون باستقلالية تامة .. وإذا ما حدث ان انتهت صراعاتهم هذه بوفاة أحدهم فقد اعتبر ذلك أمراً عادياً وطبيعياً ..

ان الانسان العاقل هو وحده الذي يدرك أن المأساة هي جوهر الحياة كلها بما يترك فيها من صراعات ، حيث ينمحي الصراع بين قوتين من قوى الحياة لدى ظهور قوة أساسية ثالثة على مسرح الأحداث ، قوة مهيمنة على بقية العناصر المتصارعة الأخرى وتقضي على التفاوت والخلافات القائمة بينهما .. غير أنه إذا كانت هذه القوى المتصارعة مطلقة — وذلك هو محك ومفزى الفلسفة الطبيعية — فلن يكون لقوة ثالثة على وجه التحديد أن تسيطر على تلك القوى لأنه عندما يكون الصراع مطلقاً تصبح المأساة ضرورة ، والعار كل العار أن تسمى تلكم القوى لتجنب الصراع ، والبطولة كلها في المواجهة والنفاذ إلى قلب الصراع ، ولأن الصراع وأركانه مطلقة ، ولأن تجسيد تفاعله هو الحياة ذاتها وهو

الواقع والحقيقة .. لذا فإن ذلك الصراع هو السمر بعينه وهو المعيار المطلق لمقاييس الجمال والضرورة وأثارة المشاعر ..

عملت النهضة على ادخال الفلسفة الطبيعية الاغريقية في فن العمارة الغربي وذلك على غرار ما قامت به تجاه كافة الفنون الأخرى ، ففي طرز الكنيسة القوطية أعيد اكتشاف عنصر القوة كأحد الركائز الأساسية في الأعمال الانشائية القوطية التي نشأت في ظل المفهوم الأساسي لقوة تطبيع الطبيعة ، وتجلت هذه الخاصية معبرة عن نفسها في بناء مذبح الكنيسة حيث تقدم القرايين لتصعد الى الأعالي مع قربان السيد المسيح .. وقد ظل هذا المضمون مواكبا للكنيسة في حين أصبحت مسألة المعالجة طبيعية وجديدة على نحو ملحوظ .. وفي نهاية المطاف حصلت هذه المعالجة من خلال تأكيدها لذاتها تدريجياً على استقلاليتها وشرعت في إثراء مضمونها الذاتي بدلاً من تأسيسه على تعاليم الدين المسيحي .

٢ — المذهب الطبيعي وأسلوب التعبير في فن العمارة :

أ — الفضاء : (الفراغ) .

ان الفضاء هو الغاية الأولى والأخيرة لأعمال البناء ، فكل مبنى يبدأ أولاً بالتصميم ليتيح بتخصيص حيز في الفراغ وذلك هو بالطبع سبب وجود ذلك المبنى فإن كل مبنى يُنشئ بالضرورة لشاغله أو مشاهدته علاقة محددة بالفضاء فالمبنى لم يكن ليظهر الى حيز الوجود ما لم يشتمل على الفضاء ولن يتسنى له القيام بوظيفة فنية وجمالية دون الاستعانة بداعية بالفضاء ، لذا فإن الفضاء هو العالم أو العمل الفني الخلاق وهو أيضاً المؤشر البليغ لوجود الذات الالهية وهو بحق الملوكوت الطبيعي المبدع لله . ولأن الفضاء لانهائي فهو دائماً ما يتم لدى الإنسان مشاعر الدهشة والغموض .

الإنسان في العصور الغابرة أن الفضاء من أعلى فحسب، غير أنه قد عاد اليوم ليرى من حوله وأسفله أيضاً. إن أي جزء أو الفضاء يمكن لنا أن نلمسه بحواسنا لديه أثر في خلق إدراكنا بلا نهائية الفضاء وفي بع من الدهشة المقرونة بالقناعة والخضوع بكون الله. وفن العمارة هو الذي يحصر لنا بقاء في الأبنية ويجعلنا نعقد علاقة بينه وبين في صور شتى.

١ - البناء والفضاء الخارجي

لأن تميز فن العمارة المرتبط بالمذهب بالترشح إلى اقتطاع الفضاء اللازم لإقامة عن طريق القوة، بمعنى أنه اتجه إلى تدعيم الحدود الخارجية للمباني، حتى يؤكد هذه الحدود عن بقية الفضاء.. فكلما عملية اقتطاع الفضاء عميقة وقوية ومحددة، ن ذلك بدهاءة وبحق — على حد قولنا — على نساء وصد إرادة ومقاومة الفضاء.

كذا فإن فن العمارة الواقعية يعطي دلالة على غوة البشرية في الفضاء وعلى دور هذه القدرة كبل الفضاء تأكيداً لذاتها على مسرح الطبيعة

بكد مقولات الطبيعيين أن القوة أو المقدرة هي في الطبيعة وأنها واقع ميثافيزيقي ذاتي وأخلاقي. ومن ثم كانت محاولات المهندس المعماري بجهة ذلك أمراً بدهياً يستحق التقدير، ما أن نشير إلى أن الإغريق اتخذوا من ثور (المبدع لها) (وهو سارق النار من ومنع البشر استعمالها) باعتباره مفخرة مشرية.

بأن يرى فن العمارة الواقعي أن الجزء يت في الفضاء جاء لتأكيد حدود البناء الذي

يشغل حيزاً فيه، فحدود المبنى هي حوافه الأفقية والرأسية التي تدعم اطاره وتجعله أكثر وضوحاً وبروزاً وتفرداً ليكون على هذا النحو شغل الفضاء أمراً مكتملاً وثابتاً.. وعندئذ يصبح المبنى مليئاً بعناصر التحدي والبهجة النابعة من نشوة النصر على الفضاء.

ثالثاً: — حتى يستوفي فن العمارة الواقعي أغراض بحث أو اقتطاع الفضاء وشغله بالقوة فضلاً عن تأكيد الذات والتبوة من عجة فرض نفسه عنوة أو خلق حقيقة معيارية صادقة، فقد لجأ إلى ما يمكن أن نطلق عليه « هندسة وتخطيط الفضاء » حول المباني حيث تخرج المناطق المرتفعة أو عمد إلى رفع الموقع صناعياً كما وقع اختياره أيضاً على مساحات الأرض الخلاء المنبسطة وأزال التكوينات المجاورة لها وقام بعرض الأشجار أو شيد أبنية إضافية بغرض تدعيم الكيان الاستقلالي للمباني في الفضاء.

وعلى النقيض تماماً، فلم ينظر الإسلام للإنسانية من وجهة نظر (برومبوسية) فالإنسان ليس طرفاً في أي صراع مع الذات الإلهية، والمسلمون يقررون بوحدانية الله سبحانه وتعالى.. فهو الخالق... وهو مالك كل شيء. والله القادر هو الذي أمرنا بالتسليم لقضائه.. والشهادة بوحدانيته والخضوع لأمره وطاعته.. وليس في استطاعة مخلوق أن يعصيه إلا وكان عقابه في الآخرة، فالله هو الملك الحق لكل المخلوقات، لذا فإن الدنو من ملكوته الطبيعي.. الفضاء... ينبغي أن يقترن بالتوقير له لا بالتعالي عليه، ولأنه قدر على الإنسان أن يتخذ له مسكناً يأويه في هذا الفضاء بات لزاماً عليه أن يفعل ذلك في خضوع ودون اللجوء للقوة أو التحدي وتأكيد الذات.. فإن القوة النسبية للإنسان تظهر عندما يكون الآلهة بشراً خلقوا من نفس المكونات الطبيعية ونفس القوى الطبيعية الأخرى للإنسان.. ولكن الإسلام يعترف بوجود الله الذي تعالت قدرته فوق

كل الموجودات فهو الواحد الفرد الذي ليس كمثلته شيء .. وهما يتجلى صمغ الإنسان وضآلته أمام خالقه .

تمكن فن العمارة الإسلامية من الوقوف على سبل احتواء الفضاء .. الأمر الذي يعكس موقف الإسلام من الملكوت الطبيعي لله .. فقد تميزت الخطوط الأفقية للمباني الإسلامية ببساطتها وعدم احتوائها على الخطوط ذات الزوايا كالأسطح الحملونية أو المقوسة .. كما اتخذت خطوط وحواف المبنى الإسلامي في أغلب الأحوال أشكالاً زخرفية محززة لأن الخطوط البسيطة للحدردان أو مستوى السقف تعد من الصور الحادة الحامدة بالنسبة للذوق الإسلامي .. فمثل هذا التحرز من شأنه أن يسمح للمباني بالاتساق مع الفضاء على نحو يعيد معه حزما منه بدلاً من أن ينفصل عنه .

ويمكن تحقيق مثل هذه الغاية أيضاً عن طريق تكرار ومضاعفة الخطوط الأفقية بإقامة الشرفات المغطاة والإبريز أعلى فتحات الماني .. غير أنه قلما تصمم الحواف الرأسية والجانبية للمبنى والتي تفصله عن الفضاء بزوايا ٩٠ درجة أو أقل من ذلك .. بل روعي أن تظل هذه الحواف مرتدة أو ناتئة وذات أسطح مثلومة للتقليل من تأثير الانعزال عن الفضاء وحتى بالنسبة لخطوط تصميم القبة — وهي أصعب خطوط التصميم طواعية — فقد عثر فن العمارة الإسلامية على مخرج عن طريق زخرفتها وتجزئتها وتضليلها ...

أما بالنسبة لهندسة « تخطيط الفضاء » فقد ظل ذلك معارضاً لأغراض فن العمارة الإسلامية إذ أقام المسلمون أفخم مبانيهم في قلب المدن تلاصقها المتاحر والمنازل حيث نجد الواجهات والحدردان الضخمة باسقة في أحد الشوارع المادية وحتى في الطرقات الضيقة بحيث يتعين أحياناً على المرء أن يخترق هذه المسالك كي يتسنى له مشاهدة هذه

الأنية .. كما جرت العادة أيضاً أن تقام معظم المباني الإسلامية لا سيما المساجد وسط الكتل العمراني وليس على مسافة منها حتى تتمتع هذه المباني بقدر وافر من الفضاء حولها .. (يشذ عن القاعدة: — أبنية المقابر في شمال شرق أفغانستان وتاج محل في الهند .)

٢ — البناء والفضاء الداخلي:

أولاً: — بعد أن انتهى فن العمارة الواقعية اقتطاع وتخصيص جزء له في الفضاء وبعد أن نغم حماية مبانيه عن طريق تدعيم حوافها وتخطيطها المحيط بها، اتجه بعد ذلك للتعبير عن إرادة الإنسان حتى يتسنى له أن يحتفل بالنصر وأن يستمتع استحوذ عليه بعد أن تم له شغل المنزل والإقامة والمفهوم الوحيد الذي يحقق له هذه الغاية على الأتمثل هو فكرة « الاحتواء »، إذ يتعين في الفضاء وتطويقه إذا روى امتلاكه والاستمتاع فطالما ظل المرء يداخل المبنى فعليه أن يست بوجود « الفضاء الأسير » . ومثل هذا الـ بغض النظر عن حجمه هو غار كبير بما عوامل مساحة الحدردان وارتفاع الأسقف في وـ شاغله من الشعور بمحدودية الفضاء من حوله .

ومن الجلي أن إدخال الفتحات في الح والأسقف يقلل من الشعور بالتكهف في يساعد على إثارة ذلك الشعور الحدردان والأسقف الصلبة الجامدة، فكما ازدادت مساحة أـ الحدردان والأسقف وإن احتوت على قباب مسطحات — كلما زاد الإحساس بالنـ وبالاتفاق النفسي عن بقية الفضاء الرحب .. لا يتتبع فن العمارة الواقعية حرمة هذا التكيف إلى استخدام الزجاج الداكن اللون لتغطية المبنى واتجه إلى تصميم هذه الفتحات بأسطح وفي مواقع معينة ليم توظيفها لخدمة فكرة التكم

ثانياً: - أمكن خلق الفضاء الأسير عن طريق « المكرية » أو « المحصر البؤري » فالفضاء المحصور بالمبنى يجب أن يستخدم كمركز أو بؤرة تجمع جوانب المبنى كلها، ففكرة تحديد الفضاء المحصور تستوجب الوجود الكلي للفضاء المحصور الأمر الذي يتطلب بدوره ربط الأقسام الفرعية للفراغ بعضها عضوياً وهنا يبرز الترتيب المركزي كأحد الحلول بصرف النظر إن أسفر ذلك عن تجزئة الفضاء المحصور من عدمه .. ومثال هذه الحالة ما نتج في الكنائس والمعابد والبلاط الملكي حيث جرت العادة على ترتيب الأثاث والستائر والزخرفة الداخلية بمصادر الإضاءة وممرات أجنحة الكنائس كي تعضيها إليها إلى المذبح أو العرش .

وفي حالة تقسيم الفضاء المحصور فإن العلاقة بين الأقسام الفرعية والمركز قد تكون إما عضوية أو على أقل علاقة إضافية وهي الحالة التي تفتقر إلى الحس والإدراك، أما في حالة العلاقة العضوية فإن الأقسام الفرعية لا تستطيع إلا أن تؤكد انجذابها نحو المركز .. ومن الوجهة الإنشائية وبالنسبة لمقاييس الزخرفة الداخلية (الوادع، الإضاءة، الأثاث ... وما إلى ذلك) فإن بناء صحن الكنيسة يؤكد على فكرة تطوير الوحدة العضوية للمبنى من خلال الوضع المؤري للمذبح في الصحن الكنسي .

أما في العمارة الإسلامية حيث تتنفي عوامل الصراح والتعدي الداخلي وقهر الفضاء الخارجي وإغلبة عليه .. فلم تكن ثمة حاجة لتقييد الفضاء الداخلي بل على العكس تميزت المباني الإسلامية بـ «شاع الحاجة للاتصال بالفضاء الداخلي عن طريق مزج الفضاء الداخلي والخارجي لهذه المباني على نحو هو مع أحياناً أن عملية المزج أو الدمج هذه تمت على مضمّن . وقد أمكن تحقيق هذه الغاية بإنشاء سواند والنهو الداخلي المفتوح أو صحن المسجد الذي يخف المنطقة الداخلية لحدود المبنى . وقد ظل

المسجد النبوي في المدينة المنورة والذي شيده سيدنا محمد ﷺ بنفسه النموذج الأصلي لباء المساجد حيث درج المسلمون في كافة أرجاء العالم الإسلامي على الاقتدار بهذا الطراز . ويشتمل التكوين الخارجي للمسجد النبوي على تكوينات داخلية ذات حدّرات ثلاثة ولا وجود لجدار رابع .. حتى يتسنى ربط الفضاء المحصور مع الصحن الداخلي للمسجد الذي يتصل بدوره بالفضاء الخارجي لعدم وجود سقف يعلوه وعند وجود حائط رابع قامت الأبواب والنوافذ الضخمة إلى جانب الأروقة بنفس الوظيفة الأساسية لمعالجة الفضاء المحصور في فن العمارة الإسلامية .. الأمر الذي يتناو ونظرية حصر الفضاء التي يقول بها فن العمارة الواقعية .

ولقد وُجدت مثل هذه الساحات الداخلية المفتوحة أو الأبنية في الغرب عبر أنها مجرد فراغات بين أربعة أو أكثر من الأقسام المنفصلة للمبنى الواحد .. الأمر الذي يتجه إلى زيادة حصر الفضاء عما ينبغي بالنسبة لدمج هذه الفراغات بالفضاء الخارجي .. والحقيقة ان نموذج الحرم الشريف في مكة المكرمة والمسجد النبوي في المدينة المنورة ومسجد « بلو شامي » في لاهور و « جامي مسجد » في دلهي كلها نماذج تبرز مسألة معالجة ربط الأماكن المخلقة بالفضاء الخارجي .. الأمر الذي لم يرد في فن العمارة الواقعية . .

٣ - الفضاء الخارجي ووحدة البنية :

اتخذ فن العمارة الواقعية اتجاهات أكثر واقعية لا سيما على يد (فرانك لويد رايت) فقد كانت تقول من قبل باختصاص هذا الفن للتعبير عن الطبيعة البشرية والحقائق البديية لهذه الطبيعة المعروفة بالقوى « الفذة » ، ونصبت هذه القوى من نفسها معايير مطلقة أو بالأحرى آلهة، وبطبيعة الحال تميزت الفلسفة الطبيعية بمفاهيمها العميقة فكانت المضامين التي تقترضها كتابات حتمية أو

موضوعية ليست هي المضامين التجريبية ولكنها كانت مسلمات واقعية تطرحها عقل العقل كالحدييات ذهنية وعاطفية.. فمن المتعذر اخضاع هذه القوى للموضوعية... ولكن إن تحقق ذلك بالفعل فإن التمثيل الفني لهذه القوى سوف يرفع من قدرها ومن جاهلها لأن التمثيل يتطوي أيضاً على المثالية.

كانت الفلسفة الطبيعية مفرطة في التبسيط عندما حدث حذو الواقعية الساذجة بافراضها أن نهايتها الحتمية والموضوعية يمكن أن تخاطب بها الحس.. وفي هذه الحالة فإنها تدعو إلى وحدة النتائج المعماري مع البيئة المحيطة به لتكون المحصلة النهائية هي تلبية حاجات الإنسان للمأوى والراحة والاستقلالية على ألا يتم بأي حال الإضرار بالطبيعة أو إحداث تغيير بها... فالمبنى على هذا النحو يشيد رأسياً أو منبسطاً أو مقوساً أو على شكل شلال أو منحدر قليلاً، وقد تصنع الجدران من زجاج ليصبح من هو داخل أو خارج المبنى مرئياً.. وهكذا لا يمكن تفرقة المبنى عن البيئة المحيطة به.. وغرودج (فرانك لويد رايت) « الشلالات » هو المحط الشهير لهذا النوع من فن العمارة.

وتفترض النزعة الطبيعية أن الطبيعة التي تغلق المعايير في حين ترى الطبيعة الساذجة أن كل ما تدركه الحواس فهو طبيعي.. والإسلام ينظر لكلتا الفلسفتين على أنها من ضروب الوثنية.. فالله هو المطلق وهو الآخر وإرادته ومنهجه هما الميار الوحيد.. والطبيعة هي عالم مادي ليس في استطاعتها إطلاقاً خلق المعايير بل إنها نفسها قد خلقت ليعم تشكيلها كي تتكيف وتلك المعايير.. وفي الوقت الذي يمكن أن نصف فيه الفلسفة الطبيعية بالدقة على أقل تقدير فإن الطبيعة الساذجة ما هي إلا فلسفة أئمة مخرقاء.. فهي لم تقم حتى بمجرد طرح ميرر للإنسان ليحجر حياة الكهوف والأدغال... وبالقطع فإن هذه الفلسفة يمكن أن

تكون أكثر تطوراً ولكنها مهما تطورت فسوف تظل في اتجاه لا يتفق وفن العمارة.

ولكن كل ذلك لا يمنع المهندس المعماري من محاولة التوفيق بين الحاجات الإنشائية للمبنى والحقائق المادية الأخرى للموقع.. كظروف المياه والتكوينات الصخرية والأنهار والجبال... الخ.. وهي اعتبارات تدخل في اختصاص المهندس وليس المعماري...

ب - الضوء :

إن فن العمارة مثله مثل كافة الفنون الأخرى بعيد عن الرؤية الشاملة للبشر نحو عالمهم.. والصورة يلعب دوراً بارزاً في الرؤية الإسلامية لفن العمارة وقد شبه الله تعالى ذاته العلية بالنور (سورة النور آية ٣٤).. كما استخدم سبحانه وتعالى المص نفسه في تنزيهه للدلالة على الرؤية المادية أو الروحية والأخلاقية. والحقيقة أن الضوء والرؤية هما عنصران يدلان على أن البصيرة والحكمة هي صفات تقتصر على الأرض فحسب بل تتجاوزتها إلى السموات.. فالغور العظيم في الآخرة هو أن يرى الإنسان وجه الله تعالى.

آمن المسلمون عبر القرون الماضية بكل ما جاءت به الدعوة الإسلامية هداية النفس وإزالة الطرق وحسم المهادلات الجاهلية الباطلة، وقبر ظهور نور الإسلام ظلت شعوب الشرق الأدنى كله تعبد نور السموات بقرون طويلة تمتد عمقاً في التاريخ إلى حضارة المصريين القدماء وحضارة ما بين النهرين.. كل هذا التراث جعل من الضرورة أن تضاء المباني الإسلامية إضاءة كاملة.. فالإسلام يمتد الظلام لأن أحكامه لا تتطوي على أسرار أو ألفاظ وطلاسم كما أنه لا يسمح بالتناقضات أو الضموض فهو يهدي للبصيرة الثابتة والصفاء الكامل

بحر الرنيح .. فلم يقبل الإسلام على سبيل المثال
 بخدم الألفاظ التي ترمز للرحم بل نص عليه
 إحة. وإن نزول الوحي لم يحدث من وراء ستر
 لمات ولم يكتفه القموض واللبس .. فكان
 في كثرة ما يهبط على النبي ﷺ وهو في حضرة
 محابة ولم يكن يعتري النبي ﷺ أي تغير لدى
 الوحي عليه بل على التقيض كان ﷺ أكثر
 طة جأش وصفاء والإسلام لم يمح في أحكامه
 بو أو تعاطي كل ما يفقد الوعي كما نرى عن
 نرة الخمر أو الخفوض فيما يتعلق برؤية الذات
 لية ...

ارتبطت الفلسفة الطبيعية ارتباطاً قوياً بالمعتقدات
 ريفية الوثنية وبالديانات الكهنوتية القديمة
 مراطورية الرومانية وبالدين المسيحي نفسه الذي
 ن في بداية نشأته بعض آراء الفلسفة الواقعية ثم
 بعد ذلك تحت تأثير عصر النهضة .. وقد لجأت
 ه الفلسفة إلى الاحتواء بالظلام عند محاولتها ترويح
 اسمها .. فعالمها ملئ بالأساطير ، وهذا هو السبب
 ي جعل من الكنيسة المسيحية على مر العصور
 ناً يكتفه الظلام ..

والظلام يمكن أن يسهم في جذب الأقسام
 رعية للفضاء الداخلي نحو المركز فعند إضاءة المركز
 النقطة البؤرية وإظلام بقية المساحات فإن الجزء
 احلي للمبنى بأكمله ينجذب نحو المركز .. وفي
 قيمة الأمر فإن المركزية العضوية للفضاء الداخلي
 لخاص بالفلسفة الطبيعية تحتاج إلى قدر من الظلام
 مل تحت ستاره ..

وعلى طول الخط نجد أن الإسلام يفسد في الظلام
 مومض ولكنه ينهض في الضوء .. وأكثر من ذلك
 ن الضوء الطبيعي الذي يضر المبنى بأكمله هو
 باط اضروزي والأساسي بين الفضاء الداخلي
 هضاء الخارجي الرحيب ..

جـ - الكتلة :

الكتلة هي النتيجة الطبيعية واللازمة الوحيدة
 للفراغ فهي الجسم الذي يحتوي هذا الفضاء
 وليست هذه هي وظيفتها الوحيدة . والكتلة تعبر عن
 قوى الطبيعة في صورة بناء أو جدار . سقف أو
 أرضية ، عمود أو قبة . إن توزيع الكتلة في المبنى
 والعلاقة التي يحملها كل جزء منها نحو الأجزاء
 الأخرى ومظهر كل جزء على حدة .. كل ذلك إنما
 يمد المشاهد بإحساس في بديهي مجموعة من القيم
 التي يتخذها كمعايير للحياة وللواقع .. والكتلة ذات
 خصائص أساسية أربعة هي .. الموضع والحاذبية
 واتماسك واللاشفافية . وتلك هي المظاهر الشكلية
 الظاهرة التي يمكن من خلالها ادراك الكتلة .

١ - مفهوم الكتلة :

الكتلة والموضع :

تقوم الكتلة الموجودة بالقاعدة المرئية للمبنى
 بتثبيت دعائم هذا المبنى نحو الأرض لتحقيق عنصري
 الثبات والبقاء .. ونجد الأهرامات المصرية هذا
 المبدأ في أحسن صوره .. إذ استهدف بناؤها أن تظل
 تعبيراً عن فكرة الألية والتي نجحت الأهرامات في
 تأكيدها .. ان استقرار الكتلة على قمة مبنى دون
 ارتكازها على قاعدة أو أساس كتلي إنما يعبر بوضوح
 عن التوتر الناشئ أو والسقوط الوشيك أو الكارثة
 وهي على هذا النحو تعبر عن عدم اليقين أو
 الضعف أو القابلية للسقوط ولهذا السبب تبدو كتلة
 الإفرز الذي يعلو « البارثينون » في أثينا والمحمولة
 على العديد من الأعمدة الضخمة .. كما لو كانت
 ثقلاً خفيف الوزن ترفعه الأعمدة بسهولة ..
 والإنسان يمكن أن يتخيل نفسه في هذا الوضع إذا
 كانت لديه الثقة في نفسه ليحمل أعباء الوجود
 والالتزامات الأخلاقية والمسؤولية الكونية .. ومن ناحية
 أخرى يمكن أن نتخيل أن الكتلة المحمولة فوق

المهمة قد سحقت هذه الأعمدة بفعل ثقلها وصارت مهددة بالسقوط.. وهي صورة جلية لما قد يكون عليه الإنسان من الشك وعدم اليقين قبل السقوط.. منسحقاً تحت وطأة أعبائه وأوزاره. وأخيراً فإن الكتلة المرتكزة على السقف أو السطح فوق دعائم إنشائية ضعيفة أو متباينة يمكن أن تعبر عن قهر الاستبداد أو القوى المهيمنة.

من جهة أخرى، يمكن أن تكون الكتلة رأسية وقائمة أو أفقية مستلقية وقد تحتوي على العناصر معاً سواء ارتزت أو لم ترتز مع بعضها البعض، والهدف من ذلك هو التعبير عن مدى الاستعداد التام لمواجهة الإنسان لقدره ومتضمناً إشارة إلى قناعة الإنسان بهذا القدر. فكما يدل تمثال « بوذا » القائم أو الراكذ على هدوئه وسكينته بعد خلاصه من عناصر الرغبة.. فإن تمثال البطل المغوار المتأهب المتحضر يدل على الشئ نفسه.

وقد ارتبط الوضع الأفقي تقليدياً بالشرق الأقصى في حين التزمت الآثار القديمة بالوضع الرأسي. فوفقاً لتصورهم لمفهوم القوة اتخذ الاشتراكيون القوميون في ألمانيا الوضع الرأسي للطرز المعمارية الرسمية. ان توزيع الكتلة من شأنه أن يخلق الحركة الاستاتيكية الصاعدة أو الهابطة على حد سواء.

وفي حالة الكاتدرائية القوطية برزت الكتلة بين زخارف البناء الداخلية صاعدة إلى السماء بينما أكمل صحن الكنيسة هذه الصورة بارتفاعه نحو الخارج. إن توزيع الكتلة قد يعطي إنهاء بالحركة للأمام أو الحركة الجانبية الثابتة كما هو واضح في (مثال الأبنية المصممة على غرار السفن لتبدو كما لو كانت في صورة تماثلها).

الكتلة واللاشفافية :

إن مفهوم الكتلة يتأكد بمحطات السمك واللاشفافية والوزن الظاهري والحجابية وتماثل

الحبيبات الصلبة.. وكل من هذه الخواص تتأكد بالخاصية المقابلة لها طالما كانت هذه الصفات المقابلة تناقض الخصائص السابقة ولا تنفيها، فوجود جزء سميك بمنطقة ما يمكن وصفه بأنه سمك زائد بالنسبة لجزء آخر رقيق يجاوره، ومن الوجهة العنيفة سادت ظاهرة اللاشفافية الواجهات الخارجية للمعارة الغربية على الرغم من استخدام الزجاج لتزيين معظم أسطح الجدران، أضف إلى ذلك أن النوافذ أهي وجدت ومهما كان عددها لم تسهم في كسر حدة اللاشفافية في المباني الغربية، أما داخل المبنى فقد تغير مفهوم اللاشفافية باستخدام ورق الحائط الذي يحوي رسوماً قد تزيد من الإحساس باللاشفافية عن طريق ما يتركز به مضمونها من صفة طبيعية وذلك على الرغم من اللوحة الجمالية التي يضافها على الجدران، فورق الحائط يساعد على الإحساس باتساع الحجرة ولكنه يجعلها محدودة بحاجز من الأشجار أو الزهور والمناظر الطبيعية مثلما تعطي مرآيا الحائط الكبيرة أو الزجاج العاكس إحساساً باتساع الحيز دوغماً أن ينتزع الإحساس باللاشفافية من الجدران.

الكتلة والجاذبية :

يمكن حساب الوزن الظاهري للكتلة وجاذبيتها اما مباشرة بمعلومية ابعادها أو من خلال خواص السطح والقوام، ويمكن إضافة الإحساس بثقل الوزن باستخدام طبقة شفافة للزينة. وقد استخدم الحجر الجيري ذو المظهر المتشقق خلال العقود الماضية إلى جانب الحجر الرمل والأسطح الخرسانية غير المهيأة لخلق انطباع بجسامة الوزن على غرار ما ينتاب المشاهد من مشاعر جاذبة لدى اقترابه من الصخور هائلة الحجم، ويقول الفلاسفة « كانت » و « شوبنهاور » إن شعوراً بالخشوع والرهبة يسيطر على المرء عند رؤيته لمظاهر القوة والقدرة مما يشمر بمدى ضآلته لإزاءها.

الكتلة والتماسك :

فقد الإنسان الغربي المعاصر انتباهه وثقته في قيمه الموروثة كما تسرب الشك الى نفسه مما انتهى به إلى عزوفه عن اتخاذ طراز مميز واتباع رؤية ما أو هوية محددة، ومرجع ذلك هو الافتقار للنظرة الشاملة وتفتت الشخصية المتفردة، وتغلغل النظرة النسبية التي صبغت الحياة المعاصرة.. وكل هذه الأمور صارت مادة بين يدي المهندس المعماري يمكنه أن يعبر عنها من خلال الكتلة، وجرباً وراء هذا النسق شاعت في العمارة المعاصرة أنماط الكتلة المخططة أو المشوهة أو غير المنتظمة أو ذات الزوايا أو الكتلة المضغوطة والمتقلصة أو تلك التي تخترقها الفتحات لتبدو كالكتلة المنقوبة، بل إنه في حالات أخرى ظلت الدعامات الهيكلية الرئيسية للمبنى قائمة دون الاستعانة بالكتلة ليلو هذا الهيكل وحده مسيطراً على الشعور في محاولة لانكار أن للمعماري — كإنسان — رؤية شاملة يود توصيلها للمشاهد.

أما الخاصية الرابعة والأخيرة لمفهوم الكتلة فهي تماسك مكوناتها، وهي الخاصية التي تظهر بجلاء في بعض الكتلة لعمليات النحت والنقش أو تعرض حوافها الخشنة أو الماساء لفعل الأدوات الحادة أو شيت القاتيل والزخارف الأخرى عليها. إن الحائط المحجري ذا التجاويف المنحوتة والبروزات النافذة وبخلاف الملساء أو الخشنة والعقد ذات الأحجار منحوتة والذي اصطلحت وحداته على نحو يؤكد مرميتها في اسبابية في موضعها بالعقد.. كل هذه مظاهر إما تخلف انطباعاً واضحاً عن الكتلة وعن تماسك عناصرها، وكلما ازدادت عوامل التحدي يمكنته وازدادت تبعاً لها اعتبارات الانتصار عليها، كلما عظم الأثر الذي تركه هذه الكتلة في نفس المشاهد.

٢ — مغزى الكتلة في العمارة الراقية :

ومهما كان تباين المفاهيم أو توافر النظرة الشاملة من عدمه فسوف تبقى الكتلة بلا منازع هي مجال التعبير عن الإرادة وعن استعدادها للسعي نحو هدفها، فالإرادة متحدة كانت أو رافضة، حية أو ميتة، فإنها في النهاية إرادة إنسانية كاملة. وإن تجسيد هذه الإرادة في مفهوم الكتلة هو إبداع وتجديد فني مثله مثل المقطوعات الشعرية «لهوميروس» و «اسخيلوس» أو مثل التصوير الدرامي لحبكة الروايات التي تحكي عن صراع الآلهة مع بعضها البعض مهما احتوت هذه الروايات من قيمة تراجيدية. إن هذا التصوير هو إبداع وعظمة فنية جمالية احتفظت فيه القيم الجمالية باستقلالها عن القيمة الأساسية للمضمون، والحق فإنه بفضل هذه القيمة الجمالية صارت عملية التصوير عملاً من قبيل العبادة والاجلال.

إن الكتلة هي اللغة التي تحدث بها عناصر الإفادة والحركة، وقد ظل مفهوم الكتلة هو المرأة التي عكس رؤية الحضارتين الإغريقية والرومانية تجاه فن العمارة، واستمر مفهوم الكتلة في القيام بالدور نفسه في العمارة الغربية وإن لم يكن المضمون متطابقاً تماماً في الحالتين، نظراً لأن رؤية الإنسان ذاته وتعلقه تختلف بالقطع من مكان لآخر حتى في العرب نفسه فقد كانت رؤية الإنسان الغربي الحديث نفسه متفارقة إلى حد بعيد في القوميات الاشتراكية والشيوعية، في حين كانت الصورة مغايرة لذلك تماماً في دول أوروبا الغربية وفي القارة الأمريكية، فبينما أخذت صانعي الجيش الأمريكي التي شيدت قبل وبعد حرب العالمية الثانية نمطاً رأسياً متطابقاً على غرار صانعي دول المنسك الاشتراكي في أوروبا، ظلت صانعي المنايا الأمريكية متباعدة إلى حد يتعذر معه صميم الوصف.

الكتلة في العمارة الإسلامية:

ظلت العمارة الإسلامية رافضة تماماً وعلى طول الخط لجميع الآراء السابقة، فالإنسان ليس هو مناط الأمور جميعها وتصويره وتمثيل إرادته ورغباته وشقاؤه بمصوره وقدره (سواء كان ذلك تراجيدياً أو كما صوره المثاليون والشيوعيون).. هو من قبيل المبت... فإذا كانت إرادة الإنسان وجميع حالات شعوره الأخرى ما هي إلا مجرد وسائل حسية من الدرجة الثانية كما تقول بذلك نظريات الفن الواقعي، فإن الإغريقي الكلاسيكي يظن إليها كأداة للتعبير عن مسلمات «تطبيع الطبيعة» ذات الصفة الإلهية التي هي أهل للعبادة... وذلك بالقطع هو إحدى حالات الكفر البين عندما يمتزج الخالق في مخلوقاته وحيث تنفي أو تمس الذات الإلهية العلية. إن شهادة لا إله إلا الله تعني أنه ما من شيء في الطبيعة (الكون والملموكات بكامل مخلوقاته) يمكن أن يكون هو الله أو حتى يمكن أن يحمل أحد أسمائه الإلهية.

فالله وحده هو المنتهى وهو ميتافيزيقياً خالق كل شيء ومن وجهة نظر علم القيم فهو الآخر وهو معيار الوجود كله، لذا فإنه ليس بمقدور المخلوقات جميعاً بما في ذلك الإنسان التعبير أو الرمز عن الدات الإلهية سواء تم ذلك بالأسلوب التجريبي أو المثالي.. فالإسلام سعى عن أية محاولة مادية من هذا القبيل لتصوير الخالق أو ما يتعلق به.

وهنا يكمن السر وراء استبعاد الإنسان من مجال التصوير الحسي فالإنسان هو أسمى المخلوقات التي ترمز للذات الإلهية، وعليه كان على العمارة الإسلامية أن تنأى كلية بالكتلة عن مجال عملها. ولأن الكتلة هي أفضل أداة للتعبير عن لغة الإرادة والحركة برغم كونها صامتة، فقد تجلت عبرية المماري الإسلامي في كشف أساليب تحويل الكتلة، فقد جعل الكتلة هادئ ذي بدء عبر مرئية مهما كانت جسامتها أو وزنها وعدم شفافيتها أو

تماسكها من وجهة الهندسة الإنشائية وقد توصل إلى تحقيق ذلك من خلال الاستمانة بالطبقات المغطاة للكتلة لتتحول بذلك إلى كيان جديد مختلف جزئياً وكلياً، وهنا يبرز الدور الرافض للزخرفة في العمارة الإسلامية، الدور الذي يتعلق بإنكار شهادة أن لا إله إلا الله. إن المماري الإسلامي لم يكن يعر من خلال تغطيته للكتلة بالزخرفة عن رهبة من الفراغ التي وزنها من معيشته بالصحراء كما يزعم بذلك المستشرقون.. ولكنه كان يدحض أحد مظاهر الوثنية والكفر التي شاعت عن طريق التمثيل الحسي والنادي للكتلة.

وقد أسهم هذا الدور في تحول الزخرفة ذاتها، فالزخرفة في العمارة الإسلامية هي عصر أساسي وليست مجرد دور ثانوي، فهي إضافة للبناء وليست بالضرورة من للتزيين.. ومن خلال دورها الإيجابي والسلمي تعتبر الزخرفة جوهر لب العمارة الإسلامية كما هو الحال بالنسبة للكتلة في العمارة الواقعية، ونظراً لأهمية وظيفة الزخرفة في العمارة الإسلامية فمن المستحسن أن نطلق عليها «تعبير الشكل الخارجي».

عمل المماري الإسلامي على تغيير المظهر الخارجي للكتلة عن طريق ترتيب مواضع الوحدات والمواد المشابهة والمتكررة بفرض صرف الانتباه من الكتلة إلى الطراز أو التصميم، وحيثما توافرت لديه المواد ذات القوام والألوان المتباينة، أمكن له توظيف هذه العناصر في مواضع ما لتأدية الغرض نفسه، أي أنه قام بتغيير المظهر الخارجي للكتلة.. ونجح أيضاً في حفر المادة إما كلياً أو جزئياً بهدف تحويل الكتلة إلى شاشة من التصميمات ذات ألوان وأشكال مختلفة. وعندما أخفقت هذه السبل وأرغقت المماري الإسلامي تحول إلى تغطية الكتلة بالقرميد أو النقوش والزخارف الجبسية والأعمال الحشبية والمواد المختلفة الأخرى لإخفاء الكتلة كلية ليظهر

نصميم أو الطراز بمفرده في الفراغ، كما استخدم في أحيان كثيرة خليطاً من هذه العناصر لنفس الغرض النسبي وهو إخفاء الكتلة.

إن عملية تغيير المظهر الخارجي لم تكن عملية سهلة فحسب بل كان لها أيضاً جانبها الإيجابي الذي لا تقل وظيفته أهمية، وهو إبراز تصميمات فن الحرفة العربي (الأرابيسك) الذي يعبر عن إبداع الخالق من خلال تكرار عناصره وتنافسها وقوتها ونعومتها وثباتها ولا سهولتها. وبذلك يلقى في نفس المشاهد إحساساً بديهاً باللاهائية وسمو الدات إلهية.

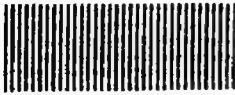
وفي هذا الصدد يمكن تعميق أثر تغيير الكتلة تقسيم المشهد إلى وحدات إطارية على مستوى واحد، أو على عدة مستويات بالواجهة بغرض شد الانتباه، إذ أن مرور البصر من وحدة إطارية إلى أخرى أو من مستوى لآخر — وهو الإحساس المتي بشأ لدى المشاهد خلال التركيز على وحدة ما — والإحساس باللاهائية الذي يأمر المشاهد في ٣٠ رويته لكل وحدة... كل ذلك من شأنه أن يؤكد الشعور الصادق الذي يتولد عن بداية إحساس باللاهائية، وبالمثل فتمتد وسيلة إضافية حتى أكثر فعالية في تغيير المظهر، وهي وسيلة تعد أن نصير جمالي تتمحور عنه التجربة الإسلامية ألا وهي استخدام لفظ الجلالة في الخط العربي.

وفي الوقت الذي طوعت فيه يد المصممي الواقعي كتلة البنائية الصلبة لتجسيد القوة الجبارة والإرادة دائمة التي لا تلبث وتؤكد النظرة الذاتية المبدعة، نجد أن العمارة الإسلامية تمكنت في سلسة من صاعة تكوينات وتصميمات أصيلة رقيقة كالنسمة حصد الأبخار كالقطار المسرع ولجأت أيضاً إلى نصب أركان الباء الداخلية بالتصميمات المتصلة

لإخفاء سيطرة الكتلة على الفضاء، فالحقبة... ورغم ضخامة كتلتها التي تزهق بالقوة.. وبكل جسامتها ووزنها كما في قاعة «الشقيقتان» بقصر الحمراء.. فقد أمكن استئناس هذه الضخامة بالتكوينات المعشقة والمتداخلة لفن (الأرابيسك) كالأقواس والأعمدة التي تشابكت مع بعضها البعض ملايين المرات في منظور بديع ساحر لدى مرور الطرف عبر زخارف القاعة.

إن فن العمارة الإسلامي هو المتحدث باسم الإسلام.. وهذا هو ما ينبغي أن يكون عليه.. فقد تطلعت لسوء الحظ الأفكار الأجنبية في كيان فن العمارة المعاصر بالعالم الإسلامي.. فيما ظل العدو متربهاً على عرش المدينة الإسلامية وصوته لا يزال يدوي في أرجاء المباني حديثة الإنشاء في أنحاء العالم الإسلامي بما في ذلك «إسلام آباد»...

إن نصينا من العمارة ليس بالشئ اليسير في الوقت الذي صار فيه العدو واحداً منا.. فهاهم المهندسون المعماريون يتلقون تدريبهم في فروع فن العمارة الغربية في عقر دارنا وداحل جامعاتنا الوطنية.. لقد أصبح المعماري الإسلامي غريب النزعة ينتمي لدين الإسلام شكلاً.. ولم يدرك أن الحرب لم تضع أوزارها بعد وأن الهزيمة سوف تكون ثقيلة وشاملة بمعنى الكلمة... فهل يعاودنا الأمل في صحة العمارة الإسلامية من جديد؟ وهنا.. في عرين الأسد؟ وهل نتصالح من هنا أيضاً أن نبعث الروح في التقاليد الإسلامية التي هوت واندثرت؟...



2574

1. 1000
 2. 1000
 3. 1000
 4. 1000
 5. 1000
 6. 1000
 7. 1000
 8. 1000
 9. 1000
 10. 1000
 11. 1000
 12. 1000
 13. 1000
 14. 1000
 15. 1000
 16. 1000
 17. 1000
 18. 1000
 19. 1000
 20. 1000
 21. 1000
 22. 1000
 23. 1000
 24. 1000
 25. 1000
 26. 1000
 27. 1000
 28. 1000
 29. 1000
 30. 1000
 31. 1000
 32. 1000
 33. 1000
 34. 1000
 35. 1000
 36. 1000
 37. 1000
 38. 1000
 39. 1000
 40. 1000
 41. 1000
 42. 1000
 43. 1000
 44. 1000
 45. 1000
 46. 1000
 47. 1000
 48. 1000
 49. 1000
 50. 1000
 51. 1000
 52. 1000
 53. 1000
 54. 1000
 55. 1000
 56. 1000
 57. 1000
 58. 1000
 59. 1000
 60. 1000
 61. 1000
 62. 1000
 63. 1000
 64. 1000
 65. 1000
 66. 1000
 67. 1000
 68. 1000
 69. 1000
 70. 1000
 71. 1000
 72. 1000
 73. 1000
 74. 1000
 75. 1000
 76. 1000
 77. 1000
 78. 1000
 79. 1000
 80. 1000
 81. 1000
 82. 1000
 83. 1000
 84. 1000
 85. 1000
 86. 1000
 87. 1000
 88. 1000
 89. 1000
 90. 1000
 91. 1000
 92. 1000
 93. 1000
 94. 1000
 95. 1000
 96. 1000
 97. 1000
 98. 1000
 99. 1000
 100. 1000

التكيف النفسي والاجتماعي

للطلبة المسلمين في المؤسسات التعليمية الغربية

إبراهيم القعيد

جامعة الديانا

مقدمة:

بالاستفادة من رحلته العلمية. والأشئلة التي تطرح نفسها في مثل هذه المناسبة كثيرة ومتشعبة. فعلى سبيل المثال ما الذي يحدث بالضبط للطلاب المسلم حين قدومه إلى بلاد الغرب؟ ما هي طبيعة المشاكل التي يمر بها؟ كيف تتم عمليات التكيف النفسي في النواحي الثقافية والأكاديمية؟ ما هي أفضل الطرق في التكيف مع الثقافة الجديدة؟ ما هي نتائج هذا التكيف على شخصية الطالب؟ ما هو دور معاهد تعليم اللغة الأجنبية والمؤسسات التعليمية الغربية من ناحية ثقافية؟ وأخيراً ما هي بصفة عامة نتائج الرحلة العلمية إلى بلاد الغرب على شخصية الطالب المسلم من النواحي الثقافية والأكاديمية؟

سنحاول في هذا البحث إلقاء الضوء على هذه التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها مستأنسين بنتائج الدراسات والبحوث العلمية التي أجريت على الطلبة الأجانب لمعرفة مدى تأثيرهم من ناحية ثقافية وأكاديمية بالمرحلة العلمية.

عندما تحط قدم الطالب المسلم في بلاد الغربية قادماً من وطنه إلى البلاد الغربية للدراسة فإنه عادة ما يتعرض لكثير من الطابع والعادات غير المألوفة والمشاهد المستغربة والمسلمات الثقافية الغربية. ويؤدي ذلك إلى مرور الطالب بمشاكل وعوامل إحباط كثيرة. وتبدأ هذه المشاكل والمضايقات بأشياء بسيطة مثل اختيار أنواع الأكل في المطاعم والبحث عن سكن وتنقل إلى مراحل معقدة مثل محاولة التفاهم في البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة وأسلوب التعامل والاحتكاك المباشر مع ثقافة جديدة ومسلمات ثقافية غريبة عما ألفه الطالب في مجتمعه. وتأتي بعد ذلك بعض الإجراءات والمسلمات الأكاديمية في التقاليد الجامعية الغربية التي تشكل حلقة أخرى من المشاكل. والطالب المسلم في خضم هذه البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة في حاجة لكثير من المعارف والمفاهيم والمعلومات وفي حاجة أيضاً لكثير من عمليات التكيف الثقافي والأكاديمي حتى يستطيع حل مشاكله والحياة بطريقة تسمح له

الاتصال الحضاري والرحلة العلمية :

وتتلخص هذه المراحل الأربع في الآتي :-

- ١ - مرحلة الانبهار .
- ٢ - مرحلة الصدمة الثقافية .
- ٣ - مرحلة التكيف الجزئي .
- ٤ - مرحلة التكيف النهائي .

مرحلة الانبهار :

وهذه المرحلة هي بداية الاتصال الحضاري المكثف بين الطالب الأجنبي والثقافة العربية . وتتميز عادة بمظاهر الاستغراب والانبعاثات السريعة التي يشوبها شيء من السعادة والاطمئنان هذه الثقافة الجديدة . وأهم ميزات هذه المرحلة أن انطباعات الطالب وعملياته الاستكشافية تتم بالسطحية ولا تتعدى المظاهر الخارجية . وتتردد على لسان الطالب في هذه المرحلة عبارات المدح لأخلاقيات الثقافة العربية (لما قد يراه من حسن المعاملة والأدب الاجتماعي) ولإنتاجات المادبة هذه الثقافة (لما قد يراه من توفر الخدمات) . وقد دلت الدراسات أن مرحلة الانبهار أكثر وضوحاً عند أولئك الطلبة الذين يأتون إلى الثقافة العربية من مجتمعات أقل تقدماً مادياً (كلارك ١٩٧٦) . وتأخذ هذه المرحلة فترة قصيرة نسبياً بالنسبة لمراحل التكيف الأخرى تتراوح بين عدة أيام إلى مجموعة أسابيع (سيول وديفدس ١٩٦١) . لكنها ليست على أية حال من الأحوال بأكثر من شهر (سكاوت ١٩٥٦) .

٢ - مرحلة الصدمة الثقافية :

وهذه المرحلة شديدة التداخل مع نهاية المرحلة الأولى لكنها عادة ما تتضح عندما يكتشف الطالب الفروق الثقافية الشاسعة بينه وبين هذه البيئة الجديدة . ومن بين الدراسات التي ناقشت هذه المرحلة دراسة لسيول وديفدس أجريت عام ١٩٦١ على بعض الطلبة الاسكندنافيين . فقد وجد أنه بالرغم من عدم البعد الثقافي بين الاسكندنافيين

تعتبر المرحلة العلمية للطالب الأجنبي من وطه إلى المجتمعات الغربية للدراسة من أكثر العوامل تأثيراً على بناء شخصيته . فالقضية في هذه الرحلة العلمية في الواقع لا تقف عند اكتساب المهارات العلمية والخبرات الدراسية والمهنية التي عادة ما يبنى عليها مستقبل الطالب ، بل تتعدى هذا إلى مؤثرات نفسية واجتماعية ناشئة عن الاتصال الحضاري بين ثقافتين . وقد يأخذ هذا الاتصال الحضاري شكل صراع في نفسية الطالب تزداد حدته أو تقف بمقدار مدى حساسية الفرد أو البعد النفسي ، أي النظرة إلى الكون والحياة وطبيعة الإنسان بين ثقافة الطالب والثقافة العربية . فكلما كانت ثقافة الطالب متأثرة بالمفاهيم الغربية أو قريبة منها كانت عملية التكيف النفسي والاجتماعي أبسر وأسرع ، وإن بعدت ثقافة الطالب في مفاهيمها ونظرتها للحياة عن الرؤية العربية فإن عملية التكيف تشوبها الصعوبة وتستغرق وقتاً أطول . على أن المسألة من الصعب أن تؤخذ هذا التصميم في جميع الظروف لأن من أهم العوامل ، بالإضافة إلى اختلاف الثقافتين . شخصية الطالب نفسه ومدى قدرته على التعامل مع البيئة الجديدة والوجهة التي يوجه بها عمليات تكيفه النفسي والاجتماعي في المجتمع الغربي .

سنحاول في هذا البحث محاولة الإجابة على الأسئلة المطروحة في المقدمة وذلك بمناقشة لعمليات التكيف النفسي والاجتماعي للطلبة الأجانب والمراحل التي تمر بها هذه العمليات . وسنحاول أن نربط بين نتائج الدراسات التي أجريت في هذا المجال وحياة الطالب المسلم الذي قدم إلى الدراسة في الغرب .

لقد دلت الدراسات العلمية التي أجريت على الطلبة الأجانب أن هناك أربع مراحل يمر بها الطالب في تكيفه مع الثقافة الغربية (براون ١٩٨٠)

بأمريكا فإن الطلبة الاسكتلنديين بعد مرور عدة أسابيع من قدومهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية بدأوا يقلصون علاقاتهم الاجتماعية بالأمريكان بمقدون ذلك الحماس والتقييم السطحي للمظاهر الاجتماعية في الحياة الأمريكية. كما أنهم بدأوا يعبرون عن استيائهم وعدم إطمئنانهم لكثير من الانطباعات التي شكلوها في بداية قدومهم. وتؤكد الدراسات حول هذه المرحلة تنفق على طبيعة الظروف النفسية والاجتماعية التي تواكبها. وللأسف ليست هناك دراسات على الطلبة المسلمين لمعرفة مدى أبعاد هذه «حالة عليهم ولكن معرفتنا لطبيعة الطالب المسلم في البيئة التي قدم منها والبيئة الغربية التي قدم إليها مع هذه المرحلة من أصعب مراحل في المؤسسات التعليمية العربية. وتشترك عوامل كثيرة في خلق هذه صعوبة. من أهم هذه العوامل الثقافة الإسلامية مضاب المسلم والتي تختلف في مفاهيمها اختلافاً حاداً عن الثقافة الغربية (يدخل في مفهوم الثقافة معتقدات، الأخلاق، الاتجاهات، الميول، القيم، طريقة السلوك، أنواع الأكل وطريقة المعيشة، طريقة العلاقات الاجتماعية وغير ذلك). ومن هذه عوامل التي تساعد على زيادة صعوبة هذه المرحلة من عامل اللغة. فاللغة وسيلة الاتصال التي ينقل الطالب مشاعره ويعبر بها عن نفسه. وهي في مجتمعات كالمجتمع الأمريكي والأوروبي مهمة لحياة أحيى لأنه محير على التحدث بلغة القوم. وما أن اقتدرة على تعدد اللغة الإنجليزية عند الطالب سلم الجديد هي قدرة محدودة غالباً فإن المؤشر الحقيقي لصعوبة هذه المرحلة يكمن في عدم قدرة طالب التعبير عن نفسه. فاختلاف الثقافة واللغة من العاملين الرئيسيين في رسم أبعاد الصدمة الثقافية وتشكيل ردود الفعل عند الطالب تجاه هذه صدمة الثقافية.

وقد عبر أدلر (١٩٧٢) عن جوهر الصدمة الثقافية بقوله «إنها نوع من القلق الناتج عن فقدان

المعايير الاجتماعية التي تعود عليها الفرد» وإذا أضفنا إلى ذلك عدم قدرته على التعبير الذي يصاحب هذا القلق فإن القضية قد تتطور إلى مشاكل نفسية ويتأهب الفرد مزيج من مشاعر الحيرة والخوف وعدم الاطمئنان.

ويصاحب الصدمة الثقافية غالباً تكونين كثير من الاتجاهات والانطباعات عن البيئة الغربية تختلف عن تلك التي كانت في البداية (في المرحلة الأولى). فيصاب الطالب بكثير من عمليات الاحباط لفقدان كثير من توقعاته التي بناها قبل قدومه ولأدراكه لسطحية الانطباعات التي تركتها أيامه الأولى في هذه البيئة الجديدة. وفي بعض الأحوال النادرة يصاحب هذه المرحلة من التكيف أعراض مرضية تتخذ شكل الآم في الرأس والمعدة (براون ١٩٨٠) أو بعض المشاكل النفسية (زابوزنك وزملائه ١٩٨٠). ويلاحظ على الطالب الأجنبي في هذه المرحلة البحث عن المساعدة عند أبناء وطنه الموجودين في منطقة دراسته، وقد يختار العزلة، وربما تردّد على لسانه عبارات الإستهاء، بل إن حالته قد تزداد سوءاً لعدم استطاعته التكيف مع هذه البيئة مما قد يؤدي به إلى التفكير جدياً في الرجوع إلى أرض الوطن وقد يفعل.

٣ - مرحلة التكيف الجزئي:

في المرحلة الثانية (الصدمة الثقافية) يشعر الطالب بمدى الفروق الفكرية والسلوكية بين ثقافته والثقافة الغربية وتترك عنده هذه المعرفة انطباعات تختلف باختلاف شخصية الطالب. لكن شعور الطالب بأنه أصبح جزءاً من هذه البيئة الثقافية الاجتماعية المختلفة يفرض عليه كثيراً من عمليات التكيف الاجتماعي والنفسي لكي يتمكن من العيش بسهولة في هذا المجتمع. كما يفرض عليه كثير من عمليات التكيف الأكاديمي مع نظام التعليم الذي قدم إليه من أجل التحصيل العلمي. وهذه المرحلة

هي بداية التعامل بصفة مقبولة مع هذه البيئة الجديدة وفيها يتم التكيف التدريجي شيئاً فشيئاً. وتبدأ بعض المشاكل التي تعرض لها الطالب في مرحلة الصدمة الثقافية بالاختفاء كما أن الأعراض الخاصة بالمرحلة السابقة تبدأ بالاضمحلال. ويبدأ الطالب باكتساب بعض المهارات الجديدة التي ستلعب دوراً كبيراً في تطور شخصيته وبناء مواقف جديدة تجاه المجتمع الغربي تعتمد على فهم وإدراك أكثر لمسلّماته الثقافية.

ويجدر التأكيد هنا أن عمليات التكيف طبيعة إنسانية يتم حدوثها عندما نتعرض لبيئات جديدة مثل الانتقال من القرية إلى المدينة أو من مجتمع إلى مجتمع آخر أو على مستوى أقل مثل الانتقال من عمل إلى عمل آخر لكن أشد عمليات التكيف تصبح عندما تنتقل من بيئة ثقافية إجتماعية إلى بيئة أخرى، مثل الانتقال من بلد إسلامي إلى الولايات المتحدة الأمريكية للدراسة.

وهناك علاقة قوية بين هذه المرحلة من حياة الطالب وبين تطور إقنانه للغة الأجنبية. فقد بين براون (١٩٧٩) وآكون (١٩٨٠) أن مشكلات مرحلة الصدمة الثقافية تفرض على الطالب ضغوطاً طبيعية كثيرة تجعله يحاول التفاهم مع الآخرين والاتصال بهم والتعبير عن نفسه وتكوين علاقات إجتماعية. لذلك فإن هذه المرحلة — كما تدل الدراسات — هي المرحلة التي يحدث فيها كثير من إكتساب اللغة الأجنبية والتعرف على السمات الثقافية للمجتمع الغربي.

وقد دلت الدراسات (موريس ١٩٦٠، سيول وديفدسن ١٩٦١، وكريستانا جند ١٩٧٠) بأن مرحلة التكيف الجزئي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمدى صلة الطالب واهتمامه وتقييمه ورأيه في الثقافة التي يحملها. كما دلت الدراسات أن هناك ثلاث استراتيجيات للتكيف في هذه المرحلة تتصف بها

سلوكيات الطالب للتعامل مع الثقافة الغربية. وهذه الاستراتيجيات هي الإدماج والتكيف الراضد والرفض فإذا كان الطالب يشعر بأفضلية الثقافة الغربية على ثقافته، على سبيل المثال، ويشعر بعدم الثقة في نفسه وفي الاتجاهات والقيم التي اكتسبها في مجتمعه أو كان الطالب صغير السن وفرض عليه الدراسة في منطقة لا يوجد بها من يشاركه الآمان بالقيم التي يعملها فإن الطالب غالباً ما يتعد إستراتيجية الإدماج في التكيف حتى تتسنى له الحياة بدون أن يبدو غريباً أو شاذاً في هذه البيئة الجديدة واستراتيجية الاندماج تُحتم على من يسلكها إتخاذ النموذج الغربي طريقاً يتخذى فيبدأ بتشكيل كثير من قيمه واتجاهاته وميوله حسب ما يمل به هذا النموذج. ويرى في سلوكه التقليد لما يعمله الغربيون من تصرفات.

أما إذا كان الطالب يشعر بالاعتزاز لانتمائه الحضاري فإن إستراتيجيته تكيفه مع البيئة الجديدة تأخذ طريقتاً مغايراً للاندماج. فهو يحاول في تكيفه أن يفهم طريقة الحياة الجديدة ويبني علاقات إجتماعية لا تؤثر على قيمه ويحتفظ باستقلال شخصيته، كما يحاول — إذا توفرت الفرصة — التعريف بالقيم التي يؤمن بها والدفاع عنها بطريقة مقبولة سليمة تتماشى مع فهم صحيح للثقافة التي يعيش فيها. والطالب المسلم الملتزم على وجه الخصوص، كما هو ملاحظ، عند تكيفه مع المجتمع الغربي يزداد تمسكه بإسلامه. وهذه ردود فعل طبيعية للبعد النفسي والاجتماعي بينه وبين الثقافة البعيدة عن منهج الله. فقد زادت هذه المعرفة الغربية والعلاقة المباشرة من مستوى إيمانه وتمسكه بأخلاقه. وهذا ليس غريباً في الدراسات الاجتماعية والنفسية فقد دلت البحوث على أن من يتصل حضارياً مع ثقافات أخرى يؤدي به ذلك إلى الوقوف من ثقافته ووقفات تقييمه. حيث يُقارن بين السمات التي تتصف بها ثقافته والسمات التي تتصف بها الثقافة

الثقافات الأخرى. هذا بالنسبة للثقافات
إنسانية فكيف بمن يحمل الرسالة الخالدة التي
على عواطف الثقافات الإنسانية والكفيلة بإفناذ
يلزم بها من أفراد ومن جماعات. وتعرف هذه
استراتيجية في التكيف — الاحتفاظ بالتميز مع
عامل مع البيئة الجديدة — باستراتيجية التكيف
واحد.

والاستراتيجية الثالثة للتكيف مع البيئة الجديدة
في استراتيجية الرفض ويقصد به الرفض التام لهذه
بيئة الجديدة وعدم الاستعداد للتعامل معها وتكرار
ذات الرفض الفكري والثقافي عند أفراد الأقليات
في تعيش في مجتمع أغليته تختلف ثقافياً وديناً عن
هذه الأقليات ومن أمثلة ذلك في وقتنا الحاضر ما
حصل مع كثير من الهنود الحمر في المجتمع الأمريكي
حيث يختارون السكن في أماكن بعيدة عن الرجل
أبيض يمارسون طقوسهم الدينية وحياتهم الاجتماعية
موزع عن الثقافة الأمريكية، وبعض الحركات المسلحة
مثل السود في الولايات المتحدة مثل حركة تحرير
سود التي تطالب بدولة مستقلة للسود في جنوب
ولايات المتحدة الأمريكية. واستراتيجية الرفض
كلي في التكيف نادراً الحدوث مع الطلبة الأجانب
في أن الأهداف العلمية لقدمهم إلى الغرب
يرجع عليهم ولو بطريقة نسبية تختلف من طالب إلى
آخر — التعامل مع البيئة الثقافية الجديدة وتكوين
علاقات الاجتماعية ومنهم كثير من المسلمين
ثقافة للغرب. ولا يضاهاى بعض جوانب
استراتيجية الرفض في التكيف تصور أجنبياً من بلاد
عرب قديم إلى إحدى بلاد الخليج العربي للعمل
بعد قدومه كان إنصاله بالمجتمع المسلم في ذلك
بلد محدوداً جداً فهو يعمل في مكتب فيه أجناب
حرير ويسكن بمنطقة معزولة مخصصة للأجانب
يسرق من بقالة خاصة لأبناء وطنه ولا يتحدث العربية ولا
يحب نديه الحواضر للتعرف على ثقافة وقيم هذا المجتمع الذي
يعيش فيه. فمثل هذه الحالة الفرضية يسميها علماء

النفس إستراتيجية الرفض في التكيف مع ثقافة
المجتمع المضيق.

إن مرحلة التكيف الجزئي — باستراتيجياتها
الثلاث — هي نتيجة للصدمة الثقافية وهي بداية
للمرحلة الأخيرة من حياة الطالب في المجتمع الغربي.
ومن الصعب تحديد فترة زمنية لهذه المرحلة.

٤ — مرحلة التكيف النهائي:

وفي هذه المرحلة يكون الطالب قد طور مهارات
للتعامل مع البيئة الجديدة، بعض هذه المهارات ذو
صبغة تربوية للتعامل مع النظام التعليمي الغربي مثل
طريقة عمل البحوث الدراسية وطريقة النقاش (في
الفصل الدراسي الغربي) والتعامل مع المدرسة
والطالب في البيئة الأكاديمية الغربية وغيرها مما يتعلق
بالدراسة. والبعض الآخر من هذه المهارات يتعلق
بتطور معرفته لجوانب كثيرة من الثقافة الغربية.
ويكون الطالب أيضاً قد طور كثيراً من العلاقات
الاجتماعية مع أفراد المجتمع الغربي الذي يعيش فيه
حسب إستراتيجية التكيف التي اختارها في المرحلة
السابقة. وعلى كل حال فمهما تكن إستراتيجية
التكيف فإن هذه المرحلة من حياة الطالب الأجنبي
في المجتمع الغربي تخلق أبعاداً جديدة في شخصيته
(تافت ١٩٧٧، كيف ١٩٨٠، و زابو زنك
ورفقاء ١٩٨٠). وهذه الأبعاد تتمثل في أنه لم يعد
ذلك الإنسان الذي قديم من بلاده لاكتسابه
مهارات ومعارف جديدة في علاقته مع البيئة الثقافية
الغربية، لكنه لا يشترك على أية حال من الأحوال في
جميع السمات الثقافية المميزة للفرد الغربي.

ومفهوم الأبعاد الشخصية الجديدة (تسمى في
بعض الدراسات بالإنسان الجديد) ليست خاصة
بالطالب الأجنبي بل أنها تنطبق على أي إنسان ينتقل
من بيئة ثقافية إجتماعية إلى بيئة أخرى.

وتتسم بتشكيل انطباعات سطحية عن البيئة الجديدة، ومرحلة الصديق الثقافية التي يشعر بها الطالب نتيجة لأدراكه الفروق بين ثقافته والثقافة الجديدة ثم مرحلة التكيف الجزئي حيث تبدأ تجارب الطالب للتعامل مع البيئة الجديدة. ويحل الطالب في هذه المرحلة بعض مشاكله وتبقى مشاكل أخرى، كما يختار فيها إستراتيجيه التكيف التي يحل بها هذه المشاكل أما بالاندماج أو التكيف الراشد أو الرفض وأخيراً مرحلة التكيف النهائي حيث بدأ الطالب بالاستقرار النفسي في حياته في هذا المجتمع. وتتسم هذه المرحلة بالتميز في شخصية الطالب وتكوين اتجاهات وميول جديدة، وتعرف هذه المرحلة بظهور أبعاد جديدة في شخصية الطالب نتيجة لتوجيه إستراتيجيه التكيف التي اتخذها أسلوب حياة له.

وهذه المراحل الأربع في التكيف تكون دائماً متتالية لكن مدى إدراك الطالب لهذه المراحل والوقت الذي يأخذه في الانتقال من مرحلة إلى أخرى هو مسألة نسبية. فبينما يتمكن أحد الطلبة من تخطي هذه المراحل بسرعة (من عدة أسابيع إلى عدة أشهر) مع إحساس خفيف بحصر مظاهر الصديق الثقافية، قد تأخذ هذه المراحل وقتاً أطول يمتد لأكثر من سنة عند البعض الآخر وتكون مُعاناتها قوية ومؤثرة، تعتبر الفترة الرضية من ثمانية أشهر إلى سنة - في المتوسط - فترة كافية للوصول إلى المرحلة الأخيرة من التكيف.

على ألا يفهم مما أشرنا إليه في المراحل الأربع - خصوصاً في المرحلة الثالثة - أننا نستطيع التنبؤ بسلوك الإنسان في جميع الظروف. فالإنسان مخلوق إلهي معقد لم تستطع الدراسات العلمية في مجال التكيف النفسي والاجتماعي تفسير كثير من سلوكه. ففي المرحلة الثالثة (مرحلة التكيف الجزئي) عد إختبار إستراتيجيه التكيف (الاندماج، التكيف الراشد، الرفض) لا يعني ذلك أن مثل هذه

لكن مدى التغيير الذي تفرضه هذه الأبعاد الجديدة على سلوك الإنسان محكوم بطبيعة العلاقة بين البيئة الجديدة والإنسان. فسفر الولايات المتحدة في إحدى دول الجزيرة العربية لا يقارن من ناحية تأثيره بالبيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة بطالب من إحدى دول الجزيرة العربية قدم للولايات المتحدة للدراسة. فمعر الإنسان وجنسه (ذكر أو أنثى) وطبيعة مهنته ومدى تكوينه النفسي ونظراته للبيئة الثقافية الاجتماعية التي قدم إليها والفترة التي سيقضي في هذه البيئة ومدى تقييمه وإدراكه لأبعاد الثقافة التي اكتسبها، كل هذه العوامل بالإضافة إلى عوامل أخرى يصعب تحديدها، لها دور كبير في مدى التغيير الذي سيحصل للإنسان إذا انتقل من مجتمعه إلى مجتمع آخر.

وما تجدر الإشارة إليه أن بعض الدراسات التي بحثت علاقة هذه المرحلة من التكيف بمستوى إتقان اللغة الأجنبية تشير إلى أن اكتساب اللغة عند الطالب الأجنبي بطيء في هذه المرحلة. فلم تعد هناك ضغوط كبيرة يفرضها الطالب على نفسه للتعلم واكتساب اللغة مثل ما حصل في المرحلة الثالثة. ومن ثم إذا تعدى الطالب المرحلة الثالثة بدون أن يتقن التحدث باللغة الانجليزية جيداً فإن الاحتمال كبير بأنه لن يتقدم كثيراً (شومان ١٩٧٨). والسبب في ذلك أن الطالب في هذه المرحلة قد طور مهارات شخصية في علاقاته مع البيئة الثقافية الاجتماعية الغربية. فقد يؤثر العزلة شيئاً ما، أو يختار تجنب كثير من المواقف الاجتماعية التي تعرض عليه كثرة الحديث، وقد يركز على العمل الأكاديمي المهم في الأمر أنه طور أسلوب حياة يعيش به في هذا المجتمع.

بينما فيما سبق الأربع مراحل التي يمر بها الطالب الأجنبي في البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة التي قدم إليها للدراسة. وهذه المراحل هي مرحلة الانبهار

الاستراتيجية ستستمر مع الطالب في جميع عرُوف. بل قد يجد نفسه مندجاً في فرة من عزت ورفضاً لهذه الثقافة أو لبعض جوانبها في فرة أخرى. وقد يختار أن يتكيف بتوازن، وقد تختلط عب الأمور في بعض المواقف فلا يعرف ماذا يفعل. به في الأمر أن هذه المرحلة (التكيف الجزئي) هي مرحلة غير مستقرة ومعقدة للغاية. وبالرغم من أن مرحلة الرابعة هي مرحلة مستقرة في الغالب إلا أنه حق عليها ما ينطبق على المرحلة الثالثة من تكيف. والهدف من تفصيلنا لجميع مراحل تكيف بطريقة فيها كثير من التصنيف والتتابع إنما ه رسم صورة إجمالية لعمليات التكيف النفسي الاجتماعي التي تحدث للإنسان عندما ينتقل من بيئته الديمة إحتاجة إلى بيئة أخرى.

ولغات ختامية :

حاولنا في هذه الدراسة أن نستعرض لعمليات تكيف النفسي والاجتماعي للطلبة المسلمين في بائست التعليمية الغربية وما يصاحبها من مؤثرات. دراسة هذه الظاهرة من الاتصال الحضاري وما يصاحبها من مشاكل على المدى القصير والبعيد تفرض على مع الأطراف التي لها علاقة بالإبتعاث مسؤولية نسبه في هذه الظروف التاريخية التي يعتبر فيها إبتعاث من المحاحات الأساسية لتطور العالم إسلامي. فهناك مسؤوليات تتعلق بالطالب خنت نفسه وتعلق بعائلته. كما أن هناك مسؤوليات أخرى تتعلق بالحكومات المسلمة مؤسسات الطلابية الإسلامية في الغرب. فمن حية الطالب المبتعث فإن من أهم واجباته، وهو سنير أولاً وأخيراً عن استراتيجيه التكيف التي سيجتازها لنفسه في المجتمع الغربي، أن يحاول ما ستنح فهم الأبعاد النفسية والثقافية لرحلته العلمية. من شأنه التعامل مع البيئة الثقافية الاجتماعية الجديدة بحكمة نصمن له الاحتفاظ بقيمه الإسلامية وفي

الوقت نفسه تمكنه من معرفة الثقافة والمجتمع بأفكاره ومسلّماته واتجاهاته. كما يجب عليه ألا يتخلد — بفعل العاده والألفة — إلى الاستسلام لمعطيات هذه الثقافة ومسلّماتها بل يكون دائم التقييم لها. ويقترح أن يكون هذا التقييم مستمراً ولا يكون من منظور الإنسان المنهزم فكرياً، بل من منظور الواقف من نفسه الفخور بما أنعم الله عليه من قيم تنحط عوائق الثقافات الإنسانية. كما ينصح الطالب في فترة تعلم اللغة بالخبر كثيراً مما يركز عليه من معلومات وأنشطة صفية ولا صفية تهدف إلى صياغة إلتجاهات وأفكار جديدة لديه. ذلك أن معاهد تعليم اللغة في المجتمعات الغربية — بالرغم من طبيعتها التجارية — إنما هي مؤسسات يقف وراءها خبراء على معرفة تامة بمراحل التكيف التي تحدثنا عنها وتعكس برامجهم — بالإضافة الى تعليم اللغة الأجنبية — محاولات جاده لتغيير إلتجاهات وسلوك الطلبة الأجانب. بل إن معاهد تعليم اللغة في المؤسسات التعليمية الغربية، على وجه الخصوص، تتحكم في أغلبها إعتبارات قوية تهدف إلى تغيير مفاهيم الطلبة الأجانب لخدمة مصالح إقتصادية وسياسية وحضارية. على ألا يعني ذلك العزلة أو عدم الاهتمام بتعليم اللغة في معاهد تعليم اللغة في السنة الأولى. فقد بينا كيف أن الدراسات تؤكد على أهمية السنة الأولى في تعلم اللغة وكيف يجب على الطالب أن يبذل جهداً كبيراً — للحديث بها وتعلمها قراءاً وكتابة. فمستقبل الطالب من الناحية الأكاديمية وفهمه للثقافة الغربية بل وصحته النفسية أيضاً تعتمد إعتدأ كبيراً على ما يبذل من جهود في تعلم اللغة في السنة الأولى من قدومه للدراسة.

ويعتبر عمر الطالب المبتعث من أهم المؤثرات التي لها تأثير قوي على نوعية علاقته بالثقافة الغربية في رحلته العلمية. فالطالب في مرحلة المراهقة المتأخرة مثلاً (من عمر ١٨ — ٢٢) لا يزال نموه

النفسي لم يستقر بعد. وشخصيته لا تزال لم تطور
أطراً ثابتة من الاتجاهات والقيم وهو بذلك عرضة
لتغير تشكيلته النفسية ومن ثم الفكرة عند حياته في
ثقافة أخرى.

من أجل ذلك يجب على أولياء أمور الطلبة عدم
المجازفة بإرسال أبنائهم إلى الغرب وهم لا يزالون
صفار السن. ويعتبر خروج المرحلة الثانوية، في
العالم — دع عنك من هو أقل مستوى من ذلك
— صغراً للغاية من منظور حضاري. فهو في
حاجة إلى مزيد من الجهود لتثبيت عمليات تطبيع
الاجتماعي ومزيد من الوقت لاستكمال نضوجه
النفسي والفكري. وإذا تناسينا الآن ما يحصل
للطالب في معهد تعليم اللغة الأجنبية فإن هناك بعداً
آخر أشد خطوره في دراسته في الغرب. ذلك أن أي
طالب في مرحلة الدراسات الجامعية (ما قبل
الدراسات العليا) يجب عليه في جامعات الغرب،
سواء كان أجنبياً أو غير أجنبي، أن يأخذ عدة من
المواد الاجبارية تُعرف بالمواد الأساسية (أو المواد
العامة في بعض الجامعات). وهذه المواد هي تقديم
لوجبات دسمة للقيم العلمانية الغربية ونظرتها للعلم
والعرفة والإنسان والكون والحياة.

وعلى الحكومات المسلمة في سياسة الأبحاث أن
تتم بتدعيم القيم التي أؤمنت عليها من الله سبحانه
وتعالى ثم من قبل الشعوب المسلمة، وألا ترمي
بالآلاف من أبناء المسلمين في أحضان البلاد الغربية
بلا مراعاة لعامل العمر وبلا حصانة فكرية أو متابعه
جيدة. وهذا بالطبع لا يعني عدم الأبحاث فهو في
الواقع — في ظروفنا الحالية — ضرورة تاريخية لتقدم
المسلمين لكي يجب أن يكون منظماً ومعتمداً على
أسس سليمة. فيكون مثلاً بعد المرحلة الجامعية وفي
التخصصات النادرة وبعد التأكد من تهيئة ظروف
مناسبة في جهة الأبحاث. كما يجب على جهات
الأبحاث في العالم الإسلامي — وما يماثلها من

ملاحقات ثقافية — تأمين صلات قوية مع
المؤسسات الطلابية الإسلامية في الغرب لتقديم
المساعدة للطلبة الجدد وتخفيف مشاكل التكيف
التي يمرّون بها.

كما أن المؤسسات الطلابية الإسلامية والمراكز
الإسلامية في الغرب تتحمل مسؤولية كبيرة تجاه الطلبة
المسلمين خاصة في السنة الأولى من الأبحاث التي
عالمياً ما يمر بها الطالب بمراحل تكيفه في الثقافة
الجديدة. فالطالب في مرحلة الصدق الثقافية في
حاجة إلى المساعدة في فهم أخلاقيات الثقافة الغربية
ومؤثرات الاختلاف بينها وبين الإسلام. وهو أيضاً
في حاجة إلى المواصلات والتشجيع وتبينة الظروف له —
للتعرف على المسلمين في منطقته والالتقاء إليهم
والإرتباط بأنشطتهم في الجامعة التي يعيش فيها. وبه
يرتبط تكيفه (تكوين اتجاهاته وميوله وفهمه للثقافة
الغربية) بعلاقته بالاجتمع المسلم في الجامعة وينتد
عن الوحدة والعزلة التي نسي عنها الرسول ﷺ
عندما قال «إنما يأكل الذئب من الغنم
القاصية». كما يجب على المؤسسات الطلابية
الإسلامية في الغرب أن تقيم علاقات جيدة مع
معاهد تعليم اللغة التي يتوافد إليها الطلبة المسلمين
ومع المؤسسات المسؤولة في الجامعات عن الطلبة
الأجانب لتتمكن من مساعدة الطلبة المسلمين
وتخفيف الضغوط الثقافية عليهم في هذه السن
الحرجة من الاتصال الحضاري (السنة الأولى من
الأبحاث). وهذه العلاقات مع المؤسسات التعليمية
الغربية يؤمل من ورائها الحد من أن يصبح الطلبة
المسلمون — أو بعضهم على الأقل — فريسة سهلة
الابتلاع للقيم الغربية. فاجتمعات الغربية لها لأشد
الشديد — تاريخ حافل وقدره عجيبة على صهر قيم
الطلبة الأجانب واستبدالها بقيم ومفاهيم وميول
واتجاهات جديدة غالباً ما تربط هؤلاء الطلبة بالتجربة
الغربية وتجعلهم عبداً مخلصين للحضارة الغربية.

والله ولي العرفى وهو المرجو والسامع

المراجع

Acton, William. 1979. Second language learning and perception of difference in attitude. Unpublished doctoral dissertation, University of Michigan.

Adler, Peter s. 1972 Culture shock and the cross-cultural learning experience. Readings in Intercultural Education 2, Pittsburgh : Intercultural Communication Network.

Berr, John. 1980, "Acculturation as Varieties of Adaption in Acculturation : Theory, Models and some New Findings Amado Padilla (ed .) Westview Press, Boulder, Colorado

Brown, Douglas. 1980, The Optimal Distance Model of Second language Acquisition . TESOL (Teachers of English to Speakers of Other Languages) Quarterly magazine) 2: 157-164

Keefe, Susan. 1980 "Acculturation and the Extended Family" in Acculturation: Theory, Models and some New Findings. Amado Padilla (ed .) Westview Press, Boulder, Colorado.

Klark, 1976, "Clash of Consciousness" Language Learning, V. 26 p. 377 .

Knisanachinda, Rachitluk. 1970. Attitudes and Adjustment of Foreign Students in the United States « International Students Studies, The University of Kansas, Lawrence.

Morris, Richard. 1960,« The two way Mirror » Minneapolis : University of Minnesota Press .

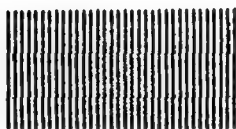
Schumann, John. 1976 « Social Distance as a factor in second language Acquisition » *Language Learning* 26 135-143.

Scott, Franklin. 1956, *The American Experience of Swedish Students*. Minneapolis : University of Minnesota .

Sewell W . and Oluf Davidson, 1961, *Scandinavian Students in An American Campus Minneapolis* : University of Minnesota Press .

Szapocznik et al . 1980, *Biculturalism and Adjustment in Acculturation : Theory, Models and some new Findings* . Amado Padilla (ed .) Westview Press Boulder, Colorado .

Taft, R. 1977 . *Coping with unfamiliar Cultures* . in N . Warren (ed .), *Studies in Cross-Cultural Psychology*, V. L New York : Academic Press, pp. 121 - 153 -



رعاية المعوقين

في الإسلام

د. عبد الستار أبو غدة

مقرر الموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
الكويت

تقديم:

الحديث عن المعوقين وبيان مركزهم القانوني والاجتماعي في نظم الإسلام واستعراض أوضاعهم في المجتمعات الإسلامية الفاضلة يقتضي تحميل الإشارة إلى بعض مبادئ إسلامية لا بد من التنويه بها رغم كونها معروفة، لأن تصدير الكلام بها يكشف عما في الإسلام من قواعد أصيلة لتوفير الحياة الطيبة للإنسان من حيث هو إنسان (ولقد كرّمنا بني آدم) ومن ثم يتجلى مدى رعايته الخاصة لبعض الفئات من حيث توفير مزيد من الحقوق، والإعفاء من بعض الواجبات، ليحصل التوازن والتكافؤ بين معطيات كل إنسان وقدراته، فيعيش الجميع حياة كريمة سواء في ذلك من هو معاق ذو مرة سوى، ومن هو معوق ذو ضعف طارئ أو أصلي.

(أولا)

أسس الرعاية العامة والخاصة

أسس الرعاية:

يكفي المدلل لرعايته، ممن لا يقوى على المبادرة ليحظى بمعاملته بالمثل، فليس صلاح المجتمع إلا بالإحسان (والله يحب المحسنين) ومن هنا ندرك أن المعطاء لا يظهر أثره في هذا المجال إلا بعد التفوق على الوضع العام الشامل. ذلك أن المناداة بالاشتراك التام والمساواة — مع انه شعار لا بد من

١ — إن الله ارتضى للمتأمل بين الناس طريقين من العدل والإحسان وليس العدل وحده، فإن من مع انه تراء به العهدة الفردية فإن الجماعة قد لا تسهر بالاعتصار عليه دون بسط الإحسان لمن لا

* قدم هذا البحث إلى مؤتمر الكهت الإقليمي للمعوقين/ الكويت: اللجنة الوطنية الكويتية للاحتفال بالأسبوع الدولية للمعوقين بالتعاون الفني مع اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، ٢٦ — ٣٠ حمادى الأول ١٤٠١ هـ = ١ — ٥ نيسان/ أبريل ١٩٨١ م.

وذلك بقدر الحاجة والمصلحة .

٥ - ان المبادئ والنصوص والمعايير المتصلة بهذا المقصود تستخدم أساليب العموم ، لتشمل النوعيات التي يصر احصاؤها وذلك من خلال صيغ تنسج لما تكشف عنه المدينة المعقدة من صور .

ولذلك نجد التعبير في الغالب عن فئة المعنويين باسم (الزمني) أي ذوي الأمراض المرمية وهي تسمية فيها واقعية ودقة ولوحظ فيها (السب) مع طابع الاستمرار في الضعف ، وهو استمرار مفترض إلى أن يزول .

أما التسمية الحالية فقد روعي فيها النظر إلى (الأثر) وهو امتناع التصرف أو احتلاله .

ومن الواضح أن النصوص الشرعية التي احتصت بعض أنواع من هذه الفئات بالذكر إنما جاءت على سبيل المثال ، أو على وفق الحوادث الواقعة أثناء نزول القرآن وورود الحديث . والمخرج في ذلك هو ، تقضي به القاعدة المعروفة : (العبء بعموم اللفظ لا بخصوص السب) .

على أنه كثيراً ما تعالج هذه الفئة ضمن اندام العام التي يشملها وسواها كلما أمكن إذ لا يخرج عن هذا إلا لاختلاف المناط وتفاوت الأحوال .

موقف الإسلام من أسباب التعويق :

من يتأمل الأسباب المؤدية للتعويق يتبين أنها بالتصنيف العلمي تنحصر في ثلاث زمر هي : بعض المعاهات الخلقية — بعض الأمراض الخلقية أو المزمنة — إصابات الحوادث العامة أو المروية أو الحربية .

ويتصنيف أدق يلاحظ أنها وراثية أو صلبة أو جنائية . وقد وقف الإسلام من كل منها مواقف تقو على الوقاية والنحرز للإبعاد عن مباشرتها ، وأحياناً يرسم صور الاحتراز قبل بزوغ الأسباب بمرس طويل .

رفعه لدوره أي انتفاص — قد لا يكفي الانتصار عليه مادامت ممارسة بعض الحقوق تتطلب شروطاً وأهليات مفقودة في بعض الفئات لأسباب لا يد لهم في دفعها أو رفعها وبذلك يتجلى سبق الإسلام لوضع المبدأين الكفيلين بتحقيق الهدف وهما « العدل والإحسان » .

٢ - إن الشريعة الإسلامية تقضي بمنح الحقوق الأساسية للإنسان من حيث هو إنسان ، فحرية نفس الإنسان مصونة فما أصبح شعاراً بين المسلمين قولته عمر رضي الله عنه : (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) وعدالة القضاء لا إخلال بها مهما تفاوتت الحصص في الصفات فني كتابه لأبي موسى الأشعري : (سَوَّ بين الخصوم) وضروريات العيش لا بد من توفيرها لكل محتاج فني الحديث : « اطعموا الجائع ، وعودوا المريض ، وفكروا العاني » أي الأسير وحيازة المباحات والسبق للمرافق العامة حتى لا فضل فيه لأحد على أحد .

على أنه حين اشتراط عنصر زائد عن صفة الإنسانية فإنه يأتي النص عليه واضحاً ، ويكون ربطه بمقصد تشريعي حكيم من مقاصد التشريع المحففة للمصلحة العامة .

٣ - مما يلحظ في منهج التشريع الإسلامي ان في إزاء كل حق من الحقوق المستنحة نظائره من الواجبات المطلوبة أو الشروط المستلزمة ، وبين كل من زمرتي الحقوق والواجبات تكافؤ وتعادل خفي . وهو أولى بالاهتمام من مبدأ التساوي الحسابي الذي يستروح إليه الكثيرون ببادئ النظر . فهذا التعادل بمثابة حساسات تدرج فيه العناصر الدائمة والمدينة ومهما طال المدى فمآله التوازن عند الرصيد .

٤ - إن المزايا التي وفرها الإسلام لهذه الفئات تشمل الجانبين : الإيجابي المانع والسلبى المانع .. والهدف من الأمرين كليهما هو الرعاية باستقاط ما يلزم الآخرون دونهم ، وتسويغ مالا يسوغ لغيرهم ..

تجدع الأنوف وتقطع الآذان، وتسلم العيون أو تقطع بعض أطراف الأسرى الذين يقومون ضحايا في أيديهم.

هذا عن الأسباب الجنائية العمدية، أما الخطأ منها — ويبرز فيه معظم حوادث المرور — فمن المعروف ما جاء به الإسلام في حق الطريق وآدابه، والتحذير من التهور والتعرض للمتالف كقوله تعالى: (ولا تفلوا بأيديكم إلى التهلكة) وجعل الضمان ثابتاً على المباشر أو النسب ولو كان على سبيل الخطأ لتلبسه بالفعل المحدث للجنابة، ولدلالة الخطأ نفسه على عدم التحرز. بل جعل ذلك في بعض الحالات مستوجباً للكفارة.

ولعل من الأثلة البليغة في التحذير من أسباب التعويق ولو كانت احتمالية الأثر هذا المثال الذي هو غاية في الاحتياط فقد نهي النبي ﷺ عن الحذف « وهو رمي إنسان أو حيوان بمحصى صغار أو نحوها على سبيل اللهو أو الإهزاء » وهو أمر لا يزال شائعاً بين الصغار والكبار، ثم قال عن ذلك (انه لا يقتل صيداً ولا ينكأ عدواً وإنما يكسر السن ويهفأ العين) ومثل ذلك نهي عن تعاطي السيف مسلولاً وعن المرور به كذلك في المساجد ومزدحم الأماكن — وحته على إمطة الأذى عن الطريق وكل ما يعرقل سير الناس أو يمرضهم للحوادث، وجعل ذلك أدنى شعب الإيمان.. بل نظم التشريع المناسب فيما يتصل بالمخاطر العامة، كالجندار المائل حيث جعل لكل إنسان الحق في دعوة مالكه لتلافي خطره تحت طائلة الضمان أو رفع أمره للمحاكم (حصة) ولو لم يكن للشاكي أي مصلحة خاصة.

موقفه في الصلح من صور التعويق:

بعد أن بينا حرص الإسلام على (دفع) أسباب التعويق وسدّ الذرائع المؤدية إليها، نشير إلى موقفه ونظمه المهادنة إلى (رفع) تلك الأسباب بعد

أما الأسباب الوراثية والصحية فقد دعا الإسلام إلى القوة وحفظ الصحة الوقائية والعلاجية وحارب الضعف سواء كان قاصراً أو متعدياً إلى السلالات ولا سيما ما ينشأ من الآفات التي تتصل بوهن البدن أو ضياع العقل حيث جعلها من كبائر الذنوب.. ثم دعا الآباء للتخير لنطفهم ولم يشجع الاقتران بالأقارب فقد جاءت في ذلك بعض الآثار عن الصحابة مما فهموه من مقاصد التشريع كقول عمر رضي الله عنه: « اغتربوا لا تصوروا » أي لا يصعب نسلكم. ومن هذا وأمثاله يتبين أن مراعاة قواعد الصحة تقلل الأثر الذي يرثه الأبناء من نقص أو ضعف في البنية أو المعاهات التي تعتر بهم أحتة في بطون أمهاتهم.

أما الأسباب الجنائية فالعمد منها عاجله الإسلام حبر علاج بما وضعه من تشريعات حازمة في نظامه العقابي بحيث يتحقق الوازع الطبيعي الفطري عن ارتكاب جرائم الإصابات الموقفة. وصدق الله تعالى حيث يقول: (ولكم في القصاص حياة) كما شرع في حالة الصلح والعفو عن القصاص أو تعذره أداء أموال طائلة دية للحواس والأطراف كثيراً ما تقايل دية النفس الكاملة.

ونظام القصاص والديات هو الوازع الحقيقي عن الاحتراء على حرمة الأبدان والذي اهتدى إلى حصائمه حكماء العرب قبل الإسلام حين قالوا: (الدم أنفى للدم).

وفي التحذير من الخاق الأذى والعدوان على حرمتها يقول الرسول ﷺ: (أول ما يقضي يوم القيامة بين الناس في الدماء) ومعالجة أسباب التعويق لم يقتصر على حال السلم بل شملت الحرب فإن تشريعات الإسلام لما قد حرمت تشويه الأجسام بعد التحكمن من الأعلاء وحظرت أنواع التعذيب بعد القدرة، وهي عادات كانت تفعلها العرب والشعوب الأخرى في جاهليتها، حيث كانت

بموجبها.. فإذا كانت مرضية فإنه حصر على
المرضى، كما هو معروف، من ذلك قول النبي ﷺ
«قلوب عباد الله، فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء،
فإذا أصيب دواء الداء — أي اكتشف علاج المرض
— برىء بإذن الله ».

ولا منافاة بين التوكل وبين الأخذ بأسباب العلاج
التي وضعها الله في تضعيف كونه ومدى إليها
عقول خلقه، بل يتحقق التوكل الصحيح بالأخذ
بتلك الأسباب لأن في مراعاتها تحقيقاً لما أَرَادَهُ الله
من وضعها.

أما إذا لم تكن تلك الأسباب قابلة للزوال فإنه
يزول آثارها بما وضعه من أنواع العلاج سواء ذلك
المعنوي الذاتي بالصبر والاحتساب أو العلاج
الجماعي بالمعونة والتشجيع على مزاوله حياة طبيعية
يسري فيها التكافل دون من ولا أذى وهما عنصران
القبول في كلي خير تجود به النفوس الثقة.

(ثانياً)

الأهلية، والاعتبار

أهلية المعوق ورفع الحرج :

الأصل في الإنسان اتصافه بكمال الأهلية
بأنواعها المختلفة سواء ما كان منها أهلية تكليف أو
استحقاق أو وجوب أو أداء الخ... غير أن حكمة الله
ورحمته بعباده اقتضت اختلاف النظرة إلى بعض الصفات
فأما أن يكون الموقف منها هو الإعفاء المطلق من
المسئولية، وهو ما تجده بالنسبة للأمراض العقلية التي
تفقد التحكم الإرادي بصورة دائمة أو متقطعة، وفي
ذلك يقول الرسول الكريم ﷺ : (رفع القلم عن
ثلاث — منها — المجنون حتى يبرأ) . وأما
بالتخفيف من المسئولية وإيجاد الرخصة المبيحة أو
المسقطه في بعض الأمور التي تجب على الآخرين
بأصل التكليف وهو ما تجده في بقية المعوقين كل

بموجب صورة العائق وملئه . وكل من هذا الإعفاء
وذلك التخفيف مبته الرحمة والرعاية لا الحرمان
وعدم كمال الاعتبار، ولذلك ورد التشريع لهذا المبدأ
بألفاظ التعبير وهو : «رفع الحرج» والذي جاء
مكرراً في عنونة في قوله تعالى : (ليس على الأعمى
حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض
حرج) وهذه ثلاث صور متباعدة من صور الإعاقة
كأنها أمثلة تجمع أسباب الإعاقة كلها، فالعاهات
أشهر منها إلى العمى، والحوادث أشهر منها إلى العرج
وعنم بالمرض الذي يشمل ما عدا ذلك . وهناك
بالإضافة إلى هذا النص الخاص عموم المصوم
الأخرى المتناولة لربط المسئولية بالصلاحية، كقوله
تعالى : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وقوله :
(لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) وقوله : (وما
ولا تحملها ما لا طاقة لها به) . وقد ورد سبب رزون
آية (رفع الحرج) أخبار تدور كلها ليان ما كان
يشعر به بعض المعوقين من حزن وأسى لعدم تمكنهم
من أداء جميع التكاليف والواجبات، فإذا حيل بينهم
وبين بعض ما يؤدونهم ضاقوا ذرعاً وخافوا المأثم أو
المؤاخذة فأُنزلت هذه الآية تنفي الحرج والذي
يستتبع بالضرورة نفي الإثم أو المسئولية... وحيث ما
يلخص معنى الآية قول القرطبي : إن الله رفع الحرج
عن الأعمى فيما يتعلق بالتكاليف الذي يشترط به
البصر، وعن الأعرج كذلك بالنسبة لما يشترط في
المشي، وما يتعذر من الأفعال مع وجود العرج، وعن
المريض فيما يؤثر المرض في إسقاطه أي في تلك
الحال لأهم آخر أو ليدل آخر، أو الإعفاء من بعض
شروط العبادة وأركانها كما في صلاة المريض ونحوه...
فالخرج عنهم مرفوع في كل ما يضطرون إليه العذر
فيحملهم على الأنقص مع نيتهم الإتيان بالأكمل.

أما وجوه الرعاية في مجال الأهلية فهي تلخص
فيما يلي :

١ — ان قاعدة (رفع الحرج) المشار إليها تقضي
بعدم المطالبة، ولكن ذلك لا يمنع من قبول الأداء

وصحته ممن تغلب على عوائقه وظروفه السلبية بما يذل من جهود فوق طاقته أو بما يقدم إليه من مساعدة خارجية غير ممنون عليه بها، وهذه الأهلية المتصلة بالتزام ما لا يلزم هي (أهلية الأداء) وهي منعصلة عن (أهلية الوجوب) التي قد ترتفع لسبب ما...

٢ — هذه القدرة الخارجية المضافة إلى قدرة المعوق تبقى في دائرة العدم ولا ترتب على كاهل الشخص أعباء إلا إذا أقدم متطوعاً من نفسه لفعل ما نشطت نفسه لفعله.. وهذا ما يدعي «القدرة بالغير» ليست قدرة «أي هي لصالح المستعين بالغير، وليست لترتيب الحرج بعد رفعه. ومن الواضح أنه إذا لم تكن العلة عائقاً عن أمر ما فإنه لا أثر لها بالنسبة إليه لأنه إذا زال المانع عاد الممنوع.

٣ — انتقاص أهلية الوجوب على المعوق وأهلية الأداء منه أحياناً... لا يمس البتة بأهلية الاستحقاق، وتدعي (أهلية الوجوب له) فهي أهلية نافذة حرصت الشريعة الإسلامية على توفرها لجميع الناس، حتى من لم يولد منهم بعد انتقاد سبب وجوده الجنين مثلاً... فالإرث والمبات والمطايا وأنوصايا وأمثالها تستحق الملكية منها لأشد أنواع المعوقين الذي أصبحت إرادتهم غير معتبرة، وينوب عنهم في حيازتها وحمايتها وتنميتها من يقوم بأمورهم من أولياء ونحوهم.

٤ — كل من له ولاية أو قوامه على أحد المحتاجين للرعاية فليس له إيقاع أي تصرف في نفس أو مال من تحت ولايته إلا إذا كان في هذا التصرف مصلحة ظاهرة، لأن التصرف يحكم الولاية منوط بالمصلحة، فإذا كان التصرف ضاراً محضاً، أو دائراً بين النفع والنصر فإنه لا يسري على المولي عنه..

وهذا يجب التحرز من أي تهديد لمال هذه الفئات أو استغلالها في أعمال لا تعود بالنفع لنفس عليهم وإن كان يتنفع منها الآخرون.

هذه، وقد جاءت بعض الاستثناءات بشأن عدم قبول الفعل الذي يقدمه المعوق ولو لم يكن غير مطلوب منه أصلاً أو عدم صلاحيته لممارسة بعض التصرفات، أو اختلاف ما يصلح له عما يصلح لغيره، وهي جد قليلة وأكثرها غير متفق عليه، ولا جدال في أن مردها ليس لوجود التعوق بل لاختلال الغاية بفقدان بعض الشروط. بحيث لو أدخل بها السليم المعالي. يعامل نفس المعاملة من إهدار تصرفه الذي لم تستكمل شروطه. فمن الممتع مثلاً على الأعمى منصب القضاء والإمارة ومن الاستثناء بالتضييق أن الأعمى تقبل شهادته فيما هو من قبل السماع أو السماع لا الرؤية، ولا يصح منه ما يتطلب قصداً ورؤية كالتكليف والصيد مثلاً. وهكذا للأنواع الأخرى بحسب الأثر والمدى لكل سبب من أسباب الإعاقة.

وللفرض نفسه جاءت نصوص تقضي باعتبار بعض ذوي العواقب في مأمن من صولة الحرب وحصادها، لأن ما بهم من ضعف يجعل لهم حصانة دون نظر إلى عقيدة المعوق وانتائاته الأخرى.

ففي وصايا أبي بكر الصديق رضي الله عنه لقواد جيوش الفتح: النبي عن قتل من كان أعمى أو زماً أو شيخاً فانياً ومثلهم كل من به مرض مقعد أو سبب معوق... وهذا بالطبع ما لم يكن أحد من هؤلاء له مشاركة فعلية برأيه وتخطيطه فإنه قد خرج عن الحيدار الإنساني المفترض له..

حفظ الاعيار الأدبي للمعوقين:

الاعتبار الأدبي للمعوقين موفور في الإسلام ومن خلال قواعده العامة الشاملة، ومن جراء مبادئ أخرى تخصهم بالذكر، أما الناحية الأولى فإن ما أمر به الإسلام من إنزال الناس منازلهم تبعاً لما يتصفون به من تقوى وإتقان، هو مفاد قوله تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاهم) وقوله النبي (عَلَيْكُمْ):



« إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم ». وهو المعبر عنه بالحكمة المشهورة (قيمة الإنسان بما يتقنه) .

وقد حرم الإسلام كل ما يحل بتكريم الإنسان الذي جعله مكرماً في آدميته وكان مما جعله من المحرمات الكبائر : السخربة والاستزراء والهمز بأي وسيلة كان ذلك . وقد كان النص القرآني صريحاً في هذا « لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنَّ خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب » ومن هنا امتنع مناداة من فيه حالة معوقة بوصفه بها إلا حيث أصبح شهرة ملازمة للتعريف به ، كالأعمش والأصم ..

وقد التزمت المجتمعات الإسلامية بهذه التوجيهات الكريمة إلا ما كان من استهواء شيطان الشعر بعض المجانين ممن هم في كل واد يجهنون حيث لم يزرعهم وزرع الدين أو الخلق أو الرفق عن اتخاذ بعض الصفات الجسدية مادة للهزاء وأمثلة ذلك معروفة في كتب الأدب ولا تستحق الذكر ..

لكن هذه النظرة المادية الصرف يقابلها نظرة عقلية نافذة للأعماق للتحويل على الجوهر (القلب ، واللسان) لا العرض والمظاهر الخارجية .

من ذلك ما يروي أنس بن مالك أنه مر رجل برسول الله ﷺ فقال رجل من الحاضرين : يا رسول الله ، هذا مجنون ، فأقبل النبي ﷺ على هذا الرجل فقال : أقلت مجنون ؟ إنما المجنون المقيم على المعصية ولكن هذا مصاب . ويروي أن عيسى عليه السلام قال : عاجلت الأحكم والأكرس فأبرأتكما ، وعاجلت الأحمق فأعيايتي . وما روى عن الأحنف بن قيس (وكان فيه عدة عاهات برغم منزلته في قومه وكريم خصاله) انه قال له رجل مريضاً به : « ان تسمع بالمعيدي خير من أن تراه » فقال الأحنف — على ما عهد فيه من حلم — ما دعت مني يابن أخي ؟

قال : الدمامة وقصر القامة ، فقال الأحنف لقد على مالم أؤبر فيه ، أي لم يؤخذ فيه رأيي ..

وما يحتر أساساً في هذا الاعتبار قول الله تعالى (فإنها لا تعصى الأوهام ولكن تعصى القلوب في الصدور) . وما يؤثر من الأقوال المستحسنة التي تصور النظرة المتعمقة قول ابن عباس — عندما عني عمره :

إن يأخذ الله من عيني نورها فني لسالي ومعصي منها قلبي ذكي ، وعقلي غير ذي د . وفي نفسي صارم كالسيف ما وقول المحرمي الشار المكفوف :

فإن يك عيني خبا نورها فكتم قبلها نور عين ، فلم بهم قلبي ولكننا أرى نور عيني لقلبي ب

وغوه قول بشار بن برد :

إذا ولد المولود أعمى وجدته — وجدك — أهدى من بصير و عمت جنينا ، والدكاء من العمى فحجت عجيب الظن لعلم ، وعاض ضياء العين للعلم رافد وقلب إذا ما ضيع الناس — هذا عن المكفوفين ، وفي الإصابة بالمرج أبو طالب — حين أصابه ذلك : — قالت : عرجت ، فقد عرجت ، فما الذي أتاك من جلدي وحسن فعلي وغوه قول أبي العمة الأعرج :

ما ضرها أني أدب على العصا وفي السرج ليث ضيق صادق والحكم والأشعار والأقوال في هذا كثرة لا نذكرها ..

أما المبادئ التي تخص هذه الصفات فمنها تحريم الشتمة، وفي ذلك ورد الحديث الشريف الإقبال: (لا تظهر الشتمة لأخيك فيحافيه الله ويمتلك) .

وإذا كانت السخرية والشماتة هنا من المهرمات فما الموقف المطلوب هنا أو المسموح به ؟ إن الموقف المطلوب من الإنسان هو حمد الله تعالى على المعافاة ، وشكره على النعم التي لم يشاهدها في غيبه من عباد الله الذي لو شاء لعافاهم وأصابه وفي الحوار الذي يمكن أن يديره في نفسه، ورد قول النبي ﷺ : (من رأى صاحب بلاء فقال : الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلاً لم يصبه ذلك البلاء ، فإذا قال ذلك شكر تلك النعمة ..

وهذا الحديث يشير من طرف خفي الى تسبب هذه الحالات في معرفة النعمة وشكرها، والنعم لا يرب قيمتها إلا عند مفارقتها أو رؤية المهرم منها ..
 لله في خلقه حكم وشئون ..

(لألف)

رعاية المعوقين فردياً وجماعياً

العلاج المعنوي النفسي :-

نتم النصوص من القرآن والحديث بوصف علاج النفسي لهذه الحالات جنباً إلى جنب مع أحد بأسباب التداوي الممكنة .. فمن ذلك استحقاق المعوق الصابر وصف المؤمن المجيب، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ : « عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن : إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وهذا الوصف النبوي لما ينحل به المؤمن المعوق والمعالى هو مقتبس من نور الآية الكريمة : « الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون » .

وكذلك استحقاقه جزاء الصبر ، وفي ذلك أحاديث كثيرة منها قوله ﷺ : « ما ابتلى الله عبداً ببلاء وهو على طريقه يكرهها إلا جعل الله ذلك البلاء كفارة وطهوراً ما لم ينزل ما أصابه من البلاء بغير الله عز وجل أو يدعو غير الله في كشفه » ، وقوله ﷺ : « من يرد الله به خيراً يصب منه » وقوله ﷺ : « ما يزال البلاء بالمؤمن والمؤمنة في نفسه وولده وماله حتى يلقى الله تعالى وما عليه خطيئة » .

بل جاءت بعض الأحاديث والآثار بمجالسة الملازمة للصائرين من أصحاب العاهات وذلك كخبر عمران بن حصين لما كان مصاباً .

وغير من هذا وذاك عظم الجزاء الأخروي للصابر كما قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل : « إذا ابتليت عبدي بحبيبي عوضته منهما الجنة » ومن قبيل ذلك فيه زيد بن صوحان الذي قطعت يده في معركة نبلوند . ونحوه قول الوليد بن الوليد بن المغيرة :

هل أنت إلا إصبع دمت
 وفي سبيل الله ما لقيت

العون المادي ودور الرعاية (البيمارستانات) :-

تمحض النصوص الشرعية العاملة على مساعدة المحتاجين لبذل العون ويتأكد ذلك فمن كانت حاجتهم ماسة ليس لهم بعد الله إلا من يأخذ بأيديهم .. وهذا العون (فرض كفاية) وواجب جماعي لابد أن يقدمه ذوو الكفاية ليقطع الإثم الشامل للجميع لو قصروا في أداء هذا الفرض، وفي الحضر على المبادرة إلى تقديم العون للمحتاج آيات وأحاديث كثيرة منها قوله تعالى : (وتعاونوا على البر والطوى) وقوله : (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) وقول الرسول ﷺ : « والله في عون

بديهي كان العبد في عون أخيه » وهناك أحاديث روى عنها قوادحهم أحصى أربعين خطوة، ومن كفى سائب في يد أو رجل مؤونته وحاجاته .. بل ذهب ضل الفقهاء إلى أن من رأى متعرضاً لخطر دون أن ينصر به لفقد إحدى الخواص ثم لم ينصره وفي وسعه لك فإنه ضامن لما ينشأ من مخاطر وخسائر لأنه قترف جريمة بموقفه السلمي وتعرضه للضرر من كان محتاجاً للإرشاد والتحذير والعون .. وهذا نسجم مع قواعد التكافل الاجتماعي الذي اتصفت به المجتمعات الإسلامية الفاضلة انطلاقاً من أن « من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ».

الطبيحي لبعض المعوقين في البيمارستانات معالجتهم بالموسيقى أو الفناء والطرب ففي مارستان فرج في قاس كانت الأجواق الموسيقية تروّج عن المرضى وتسليمهم عن آلامهم، وفي البيمارستان النوري بدمشق كانوا يجلبون القصاص والمطربين إلى قاعات المرضى فيه، كما رتب مؤذنين ينشدون القصائد الدينية على المآذن قبل الفجر بساعتين بأصوات شجية تخفيفاً لعناء السهر على المرضى المؤرقين من ذوي العلل المزمنة ... كما كان في بعض البيمارستانات أحواض فيها أنواع الرهاحين لياظرها المقعدون ممن لا يمكنهم النقل في الحدائق والبساتين ...

هذا على النطاق الفردي، أما على النطاق الجماعي فقد أسس المسلمون البيمارستانات وهي دور الرعاية للمعوقين و (البيمارستان) كلمة معربة بمعنى مكان المرضى، وهي في الأصل تطلق على أي مستشفى عام، لكن لما كان المرضى يغادرونها أو يهجرونها حيث لا يجدون جدوى باستثناء أولئك المحتاجين للدوام الإقامة فيها كذوي الأمراض العقلية أو المزمنة أصبحت الكلمة تنصرف إلى المأوى المعد لأولئك المعوقين قبل غيرهم ممن كان الغالب معالجتهم وهم في بيوتهم.

والطريف في أمر البيمارستانات التي كان يقطنها أكثر المعوقين أنها مقر للعلاج والمعاش بأن واحد. وهذا منذ أنشأها من قبل الوليد بن عبد الملك الخليفة الأموي الذي ذكر المقرئ أنه أول من بنى البيمارستانات في الإسلام ودار المرضى في سنة ٨٨ هـ (٧٠٦ م) وجعل في البيمارستانات الأطباء وأجرى لهم الأرزاق وأمر بحبس المخدمين لئلا يخرجوا وأجرى عليهم وعلى الصبيان الأرزاق. ومثل ذلك ذكر من قبله المؤرخ ابن جرير الطبري وأضاف انه قال هؤلاء المعوقين: لا تسألوا الناس، وأنه أعطى لكل مُقعد خادمًا، ولكل ضرير قائداً.

وهذه البيمارستانات كانت منتشرة في شتى المدن والحوضر الإسلامية فقد اتخذ منها الطبيب المحقق الدكتور أحمد عيسى مادة لكتابة « تاريخ البيمارستانات في الإسلام » من خلال محاولته التدوين التاريخي للمستشفيات انطلاقاً من الارتباط المشار إليه بين هذين النوعين من المؤسسات الخيرية في الإسلام، والتي تستند جميعها إلى - نظام (الوقف) الخيري ممن يلهمه الله الإحسان والصدقة الدائمة التي لا ينقطع أجرها بعد الموت سواء كان هذا التحسيس للخيرات من الأفراد أو من الحكام. وفي الكتاب المذكور غرائب في تنظيم الإيواء والكفاية والعلاج حتى أنه كان من وسائل العلاج

الكفاية المعاشية للمعوقين :

رأينا كيف تحققت هذه الكفاية في اجتماعات الإسلامية من خلال المؤسسات الخيرية المختلفة مما كان تطبيقاً لنظام الوقف الإسلامي .. ولا سيما المشافي والبيمارستانات .. ولكن ذلك قد لا يفي بالغرض في كل بيئة لارتباطه بمستوى من الحضارة يزيد أو ينقص ولذا كان المورد الثابت لتأمين الكفاية المعاشية للمحتاج من هذه الفئة في تطبيقات النظام المالي للإسلام وأخص منه اثنين هما نظام الزكاة ونظام خمس الغنائم أي من بيت المال (الخزنة العامة) أو

من مصارف الزكاة (صنف الفقير أو المسكين) .
يقول الله تعالى : (واعلموا إنما أنعم من شيء فإن
فيه خمس وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل) وفي الآية الأخرى (إنما
الصدقات للفقراء والمساكين .. فريضة من الله
والله عليم حكيم) .

والذي يستحق التنويه به هنا هو أن بعض
العلماء حين فصلوا طريقة أداء الزكاة لمستحقها
لاحظوا عنصر الإغناء الدائم ما أمكن .. ولذلك
فإنهم بعد أن صرحوا بأنه يعطى للفقير المحترف ما
يشترى به أدوات حرفته بالغة ما بلغت اعتاروا في
انعق أن يشتري له بالزكاة عقار بدر عليه من غلته
ما يوفر له الكفاية الدائمة .. وفي هذا سبق إلى تأمين
النبي الكريم حتى لا يحتاج إلى الزكاة إلا في المرة
الأولى ثم يعيش مما صار ملكاً خاصاً له .

وما حفظ لنا التاريخ أن عور يوماً كان جالساً إذ
أقبل أخرج يقود ناقة تطلع (تمشي مائلة) حتى
وقف عليه فأنشده :

إنك مرعسي وأنا رجبة
وانك مدعو بسيماك يا عمر
أرى يوم شر شو متفامم
وقد حملتك اليوم أحسابها مضر

فقال عمر : لاحول ولا قوة إلا بالله .. فشكا إليه
مرح رجليه وظلع ناقته ، فقبض عمر الناقة وحمله
على جمل وزوده فرجع شاكراً . وما هو معروف قصة
النبي الذي شاخ وعسي واضطر لأن يسأل ليعيش
محصر له مورد ثابت من بيت المال لإغناؤه عن
ذو السؤال ..

المعروفون في الجمعيات الإسلامية :

إن ما جاء به الإسلام من مبادئ لم يظل في
الدائرة النظرية بل حظى بالتطبيق الواقعي وترك
بصمته على مدى العصور ، ومظهر ذلك أمران

(أحدهما) الآثار الحضارية المنشأة لمصالح هذه
الفئة وقد سبق بيان نبذة عنها تدل على روح التعاون
لمساعدة هؤلاء على تمام المشاركة في مجبوة الحياة .

والثاني كثرة الإعلام المشاهير الذين لمعوا من هذه
الفئات والذين ما كانوا ليشتروا وينفقوا لولا العون
الاجتماعي المسدّد إليهم لتخطى عوائقهم . فضلاً
عن سموهم بأنفسهم عن المعاهدات التي أصيبوا بها
فلم يدعوا تخلد بهم للأرض ولم تعظم من أن يكون
بعضهم من القادة العظماء ، أو السادة الحكماء ، أو
النبغة العلماء في كل علم وفن .. ولهذا يقول
الجاحظ : « إن جماعة منهم كانوا يلغون مع العرج
ما لا يبلغه عامة الأصحاء ، ومع العمى يدركون ما
لا يدركه أكثر البصراء » .

وقد كان حافزهم إلى تخطي عوائقهم استجابتهم
لفطرة الله تعالى التي بثها في نفوسهم وفقاً لما يدعي
(نظرية التعويض) فهذا الشعور الفطري يتضاعف
النشاط فيما يملكون زمامه من حواس وما بقي لهم
لهم من فرص ليكون ما يتقنونه بديلاً عما حرموه .
ونظرة التعويض هذه قديمة قدم الحاجة إليها ، وإن
كان الشرح العلمي لها متأخراً بما حصل من عناية
في تدوين علم النفس الحديث .

وقد اهتم المؤرخون والمؤلفون في التراجم بالحديث
عن أشهر من كان في زمنهم من الموقعين أو نبغ في
أنواع العلوم والفنون التي أرغوا لها وللمشتغلين بها ،
ومن هؤلاء ابن قتيبة وابن حبيب بل إن بعضهم
خص هذه الفئات بالتأليف وسأذكر منهم على
سبيل المثال من تيسر معرفة الآثار التي وضعها في
هذا الشأن وهم :

١ — المهدي بن عدي المتوفى سنة ٢٠٧ هـ وكتابه لم
لم يصل منه إلا خلاصة موجزة .

٢ — الجاحظ وكتابه مطبوع يدعي (كتاب
البرصان والعرجان والعميان والحوالان)

المضدي، وكان في حين حين الحاجة لمعرفة الألوان في المرضى أو بولهم يستعين بمن معه من تلاميذه المبصرين. وكذلك كان ابن مكيون البغدادي الطبيب المكفوف.

وقبل أن ادع الحديث أنه يعلم فذ من المكفوفين من مشاهير القرن السابع الهجري هو زين الدين علي ابن أحمد الأمدي الذي توفى بعد سنة ٧١٢ هـ وقد ابتكر طريقة تصلح نواة للقراءة الخاصة بالمكفوفين بحيث كان له فضل السبق إلى اكتشاف طريقة القراءة النافرة التي تعرف بطريقة (بريل) وبغداد عنه الصفدي فيشير إلى براعته في الفقه وتعمير الرؤيا واتقانه عدة لغات، وشدة حدسه وفراسته بحيث مير مصافحة سلطان عصره له بين عدد كبير صانعه من الأمراء والمراقبين ثم يقول الصفدي: «انه بالإضافة إلى علمه كان يتجر في الكتب وكان يستخرج الجزء المطلوب، ثم يمس الكتاب فيحدد عدد كراساته ويمس الصفحة فيحدد عدد أسطرها ونوع الخط ولونه ويعرف أثمان الكتب».

وخشية التوهم بأن مصدر هذه الأمور هو مجرد الحفظ وقوة الذاكرة ينبه الصفدي إلى وسيلة أخرى كان يلجأ إليها فضلاً عن ذلك وهي عمل الشاهد فيقول حرفياً: «والسر في ذلك انه كان إذا اشترى كتاباً بشيء معلوم أخذ قطعة ورق خفيفة وقل منها فتيلة لطيفة وصنعها حرفاً أو أكثر من حروف الهجاء يماثل عدد ثمن الكتاب (بحساب حروف الجمل) ثم يلصق ذلك على طرف جلد الكتاب من داخل ويلصق فوقه ورقة بقدره لتأيد. فإذا شذ عن ذهنه كمية ثمن كتاب ما من كتبه من الموضع الذي علمه في ذلك الكتاب بيده فيعرف ثمنه من تثبيت العدد الملصق فيه.

ولا شك انه لو أتيج تطوير الفكرة التي تفتقت عنها قرينة الأمدي لكان قد عجل باكتشاف ما يشبه بريل في القراءة قبل بضعة قرون.

وهو تحفة أدبية رائعة تجمع من الأخبار والحكم والأشعار ما فيه عظة لمن سمعه.

والفروع والإشراف، وبين انه ذكر ذلك للذكر الفوائد الأدبية والاجتماعية المتصلة بأخبارهم قاتلاً: «ولا تنويه قوماً مستورين بأدواء المرضى وهذه الإشارة اللطيفة فيها صدى لأداب الإسلام المشار إلى بعضها في التعامل..

٣ — كتابان لصلاح الدين الصفدي، أحدهما مطبوع وهو «نكت الهميان في نكت الهميان» والآخر لا يزال مخطوطاً ويهدى: «الشعور بالمرور».

وقد أفضت هذه الكتب بأشهر المشاهير فقد ذكر الصفدي في كتابه المطبوع (٣٠٠) علم من المكفوفين المشاهير وهذا لعصره في القرن الثامن وما وجد بعده وما تركه أكثر مما أورده هو وأمثاله كمل يدل سياق التأليف في تلك الكتب.

ولا يتسع المقام لسرد نماذج هؤلاء الأعلام تبعاً لنوع عوائقهم، وألوان بؤسهم، وحسبنا الإشارة إلى بضعة أعلام فقد حفل التاريخ بمن يمسر احصائهم في المجهود الماضية من معوقين تزداد اسماؤهم في مدونات العلوم كالتفسير والحديث واللغة دون أن يدري الكثيرون ما يشوه من عاهات وعوائق ربما اجتمع في بعضهم عدة أصناف منها. ومن المكفوفين وحدهم مثلاً نجد بين هؤلاء: الترمذي المحدث، والشاطبي المقرئ، وأبو العلاء الشاعر، والسهيلي المفسر والمؤرخ، وابن سيده اللغوي، والمكبري النحوي، وهكذا لكل فن، ومع شتى العوائق بل أشار الصفدي إلى ما بلغه من أن أحد المكفوفين كان بارعاً في تدرج الهندسة في كتاب (اقليدس) وانه كان يصنع أشكاله للطلاب بالشمع.. كما ذكر الففطي في تاريخ الحكماء ان أبا الحسن علي بن - ايم بن بكس المكفوف كان طيباً متقناً لصناعة صب ومدرساً له في البيمارستان



اللاتطويعية

وأزمة التنمية في العالم العربي والإسلامي

د. عبد المنعم محمد بدير

كلية العلوم الاجتماعية - الرياض

مقدمة :

تعدد العوائق التي تقف في طريق التنمية وتشعب في اتجاهات كثيرة . فهناك العوائق الاقتصادية المتمثلة في قلة الموارد المادية والمالية والبشرية والفنية والإدارية والمعلومية .. وهناك العوائق الاجتماعية الثقافية المتركة في نوعية الثقافة السائدة المسيطرة ونقص التعليم وضعف وسائل الاتصال إلى جانب الخوف من الحديد بل ومقاومته .. ثم هناك العوائق السياسية التي يأتي على رأسها غياب القيادات الشعبية وسيطرة الدكتاتورية إضافة إلى تجاهل المشاركة الشعبية ... (١) .

وإذا كان من المسلم به أن كلا من العوائق المذكورة له دوره الذي لا يمكن إنكاره في الإبقاء على الدول متخلفة وبمعدل تنميتها ؛ فإني اعتقد هنا أن أهم هذه العوائق وأكثرها آثاراً هو اللامشاركة الشعبية وخاصة في جانبها التطوعي .

إن فقدان الإحساس المجتمعي **Sense of Community** وبالتالي عدم الانتماء إليه والولاء له من قبل الشعب ، ثم اللاشموري والسلط (الذي ينتج بدوره لا أمان اجتماعي) بالإضافة إلى تزييف الإرادة الشعبية من جهة القيادة من ناحية وعدم البر بالوعود من ناحية أخرى إنما أنتج في النهاية شكلاً أو آخر من السلبية واللامبالاة الاجتماعية التي كان من نتائجها العزوف عن المشاركة والبعد عن مجالات العمل التطوعي .

وإذا كان من الواضح أن بعض الأمم المتقدمة (كالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً) وبعض الدول المتخلفة (كما هو الحال في بلد مثل كينيا) قد سعدت ونعمت بنتائج العمل التطوعي سواء على ترابها الوطني أو خارج حدودها ، فإنه من الواضح أيضاً أن كثيراً من دولنا العربية ما زالت تشقى وتشكو بل وتتر من قلة المقبلين على العمل التطوعي رغم أن عقيدتها - الإسلامية - التي تدعو بها تدعو إلى هذا وتدعمه .

على أية حال ، إن هذه الدراسة تود لو ركزت بحثها على دراسة التطوعية لتجلى مفهومها وآفاقها واتجاهاتها ، وموقعها في الإسلام ، ثم العوائق التي تقف في طريق انسيابها في عالمتنا العربي الإسلامي .

في مفهوم التطوعية :

المصطلح التطوعية Volunteerism —
مثله مثل أي مصطلح نظري — من الجدل الشيء الكثير . فاللفظ عني عند الكثيرين وما زال يعني أشياء واتجاهات كثيرة . وفي الواقع فإن هذا اللبس وذلك التداخل إنما قد نشأ في أساسه من عدم قدرة المشتغلين في المجال والمهتمين به الوصول إلى تعريف جامع مانع له . إن هذا الخلاف في حد ذاته قد أضر ولا شك بالعمل التطوعي في صحيمه ، ومن ثم بات الكثيرون يشككون في قيمته وجدواؤه بل وفي مستقبله أيضاً — يستوي في هذا العالم المتقدم والعالم المتخلف .

إن معظم التعريفات التي تعاملت مع اللفظ المصطلح قد ركزت بالدرجة الأولى على الناحية « التحويلية » أو ناحية « دفع قيمة العمل » أو « تعويض مقابل العمل » المؤدى (٢) ، بحيث نجد أن الغالبية العظمى منها ترى أنه يمكن تحديد التطوعية في إطار « العمل بدون مقابل » أو بالأحرى « أدائه بدون أجر » سواء تمثل هذا العمل أو ذاك في ناحية إنتاجية أو ناحية خدمية أو إدارية أو إرشادية .. أو غير ذلك .

إن « عدم دفع قيمة العمل المؤدى » هو بلا شك أحد الأسس الرئيسية التي يقيم عليها العمل التطوعي بناءه ، ولكنه في كل الأحوال ليس العامل الوحيد أو الأخير فيها . وفي واقع الأمر فإن التركيز على هذا العامل وحده — أو التركيز عليه أكثر من غيره — قد يفقد العمل التطوعي معناه ويفرغه من قيمته ويحتواه الحقيقي . إن اللفظ المصطلح أكبر من هذا بكثير ، وإلا أمكننا اعتبار كثير من الأعمال التي تؤدي بلا أجر أو مقابل أعمالاً تطوعية — وهي في الحقيقة (وطبقاً لمقاييس التطوعية الأخرى) ليست كذلك . نخذ على سبيل المثال بعض الأولاد « مشغيطون » على حائط فينتجون — بلا إرادة أو وهي أو قصد أو هدف اجتماعي — رسومات

جمالية قد تكون — في بعض الأحيان والظروف — جذابة . ونخذ مثلاً آخر لبعض أطفال يقومون بإزالة بعض المخلفات من الشوارع — دون مقابل — وهم لا يدرون عن التطوعية شيئاً . ثم تأمل أبناء في منزل أسرهم يقومون بمشاركة إيجابية في الأعمال المنزلية — بلا أجر بطبيعة الحال (٣) — ولكن لم يدر بخلدكم يوماً أنهم فريق من المتطوعين .

من هذه العجالة السريعة يمكن أن يتضح أن عنصر « الدفع Payment » أو « مقابل العمل » ليس هو الأساس الوحيد أو حتى المنع الذي يقوم عليه بناء العمل التطوعي ، وأن هناك أساساً أخرى لا تقل عنه أهمية تدعم هذا الساء وتسانده . من هذه العناصر ذات الأهمية الإحساس المجتمعي والمسؤولية الاجتماعية ، والاعتبار الحر أو الإرادة الحرة ، ثم الدافع الذي يقف وراء هذا النشاط أو ذاك .

المسؤولية الاجتماعية Social Responsibility
تعني عملاً أو نشاطاً هادفاً في أي موقع أو بعد من مواقع أو أبعاد الحياة العامة . إنها شعور وإحساس الفرد بمسؤولياته تجاه الجماعة — الصغيرة والكبيرة — التي هو عضو بالضرورة فيها .

والاعتبار الحر أو الإرادة الحرة Free Will and/or Choice
هو التقدم إلى الأعمال والنشاطات وإنجازها بلا إكراه أو إكراه . إن هذا بعينه يفسر لماذا يكون العبد « غير متطوع » رغم أنه يعمل بلا أجر .

أما الدافع Motive فهو ما يحثو بالشخص إلى الإقدام على مثل هذا النوع من النشاط والذي قد تتدخل فيه الطموحات والأغراض والأهداف الشخصية القريبة والبعيدة . هذا والدوافع إلى العمل التطوعي — وخاصة إذا ما كنا في بلد متقدم — كثيرة . يأتي ضمنها التدريب على القيادة ،

اب خبرات جديدة ، واكتشاف مجالات المناسبة (بالنسبة للشخص المتطوع) بصفة مؤقتة ، وشغل أوقات الفراغ ، نف الوطني والقومي والإنساني (العالمي) ، للمستقبل العملي (٤) . وإلى جانب هذا يكون « الدفع » — أو هو فعلاً — ضمن لدوافع .

آن ، وبعد هذا العرض الموجز ، فإنه يمكن أن مصطلح « متطوع Volunteer » أو رمي Voluntary » — وكلاهما داخل في التطوعية الشامل — إنما يشير إلى فعل أو إيجابي أو جهد مرغوب وفعل خير . أن ع هو أن تنشط وأن تعمل ، وبإرادتك الحرة ، حاجة أو مطلب معين ، وأن تكون هذه نة أو ذاك المطلب ناهياً من المسؤولية اعية ، وألا تولي اهتماماً للمكاسب المادية .. مدا لكي تفعل شيئاً « إضافياً » أو « زائداً » Extra and /or O عما يقوم به المواطن ي . وطبقاً لهذا العمل فإن التطوعي يتضمن في له — بطبيعة الحال — إمكانية لإنسحاب حص في أية لحظة من اللحظات وبناء على إرادته وحده (١٠) .

في آفاق العمل التطوعي وأبعاده :

ويتضح مما تقدم أن العمل التطوعي يمتد في آفاق مة ويتسع ليشتمل على اتجاهات وأبعاد عديدة . كان العمل التطوعي قد ارتبط عند الكثيرين — مة في مرحلة طفولته — بالخدمات الاجتماعية ، تقدم في أشكال متعددة ، وسواء تمثل هذا في ، مثل رعاية الطلاب أو المرضى أو أسر جرحين .. أو غير ذلك ، فإنه في مرحلة شبابه مؤتته قد عما وقوى ودخل إلى مجالات أخرى — مادية وسياسية — جديدة ، وذلك — بطبيعة — إلى جانب تطور ونمو المجالات الاجتماعية الأصل . كما أنه إذا كان هذا العمل التطوعي

(في مراحله الأولى) قد ارتبط بالإناث أكثر من ارتباطه بالذكور (بحيث كان عدد النساء المتطوعات — في البداية — أكثر بكثير من عدد الرجال المتطوعين) ، فإنه في مراحله اللاحقة قد فتح أبوابه على مصارعها للرجال بحيث كادت الفروق بين ما هو نسائي وما هو رجالي تزول — وخاصة إذا ما كان كلامنا عن الوضع في الدول المتقدمة .

على أية حال ، لقد اتسعت آفاق العمل التطوعي — وسواء كان هذا العمل في الدول المتقدمة أو بعض الدول المتخلفة — لتشتمل على مجالات عديدة ومتسعة . وإذا كان من الممكن الإشارة إلى الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها رائدة في هذا المجال — بحيث يمكن النظر إلى تاريخها نفسه باعتباره تاريخاً للعمل التطوعي ، فإنه يمكن وضع أيدينا على بعض أمثلة هذه المجالات (والتي يمكن ملاحظتها باستمرار في كل أوجه واتجاهات الحياة اليومية الأمريكية) على الوجه الآتي :

(١) التبرع بالدم — سواء كان هذا بمقابل أو بدون .

(٢) رعاية الموقنين (٧) .

(٣) رعاية الطفولة والأمومة — من خلال منظمة اليونيسيف وغيرها .

(٤) رعاية المرضى والمصابين .

(٥) الاحتفال بالمناسبات في المستشفيات مع المرضى .

(٦) الاحتفال بالمناسبات العامة — في الأماكن العامة (الفرق الموسيقية والفنائية والعروض الترفيهية .. وهكذا) .

(٧) الاحتفال بالمناسبات في السجون .

(٨) رعاية أسر المسجونين .

(٩) الأسعاف .

(١٠) الإنقاذ — متعدد الاتجاهات .

(١١) مقاومة الحرائق .

(١٢) رعاية الطلاب .

(١٣) (المعاونة في أعمال المدارس .

(١٤) العمل في مجالس إدارة المدارس .

(١٥) العمل بمجالس الرياضة والكشافة والترويح
عموماً .

(١٦) المعاونة في أعمال المرور (٨) .

(١٧) صيانة الطرق والجداول والأماكن العامة .

(١٨) إدارة الحدائق والمتنزهات — وخاصة
متنزهات الترويح Parks (٩) وما في حكمها .

(١٩) المراقبة العامة (مراقبة الأسواق في الفش
التجاري والأسعار على سبيل المثال ، والمحافظة على
الثروات القومية : الأشجار والزهور — والناحية
الجمالية عامة ، وأسماك البحار والبحيرات
والجداول .. وهكذا ، إضافة إلى نقاء البيئة
ونظافتها .. إلى آخره) .

(٢٠) الحراسة (مثال حراسة المنشآت الحيوية
والمشروعات الهامة — ذات الوضع الاستراتيجي
والأهمية الخاصة ، وحراسة ومراقبة بعض المشروعات
لحمايتها من جهة وحماية المواطنين من بعض أخطارها
المحتملة من جهة أخرى) .

(٢١) العمل في جيش الإنقاذ Salvation
Army (١٠)

(٢٢) العمل في إعادة تشكيل وتجهيز وتوزيع
الأشياء المجموعة في البند السابق .

(٢٣) مقاومة أعمال العنف .

(٢٤) التوعية السياسية ، وتسير في اتجاهين :
أ — التوعية الانتخابية ،

ب — التوعية بما يتعلق بصنع وتشكيل القرار
Decision Making & Decision
Shaping .

(٢٥) التوعية الدينية .

(٢٦) العمل في قوافل السلام — أو ممارسة كل
أو بعض هذه الأنشطة (المشار إليها سابقاً) خارج
الحدود .

وفي الحقيقة لقد اتسعت مجالات وآفاق العمل
التطوعي بالولايات المتحدة الأمريكية لدرجة أنه قد

أصبح هناك العشرات — إن لم يكن المئات — من
المنظمات والمهيات التي تضم الملايين من التطوعين
وتعمل في كل المجالات المتصورة في هذا المقام وبعيداً
عن أي ربح مادي — أي أنها هيئات لا ربحية Non
Profit — أو لا تعمل من أجل أية أغراض مالية ،
وبعيداً أيضاً — وهذه ناحية في غاية الأهمية
(والإشارة هنا إلى عالمنا النامي) عن أية ناحية
مظهرية واستعراضية . ولكي تتضح الأمور أكثر فإنه
يكفي الإشارة هنا إلى أنه في خلال العام المنصرم
قد تطوع بها أكثر من خمسة وخمسين مليون متطوع
في كافة المجالات والالتجهاات المذكورة — أو ما يعادل
٢٥٪ من مجموع سكان الولايات المتحدة
الأمريكية ، وأن متوسط الساعات التي تطوع بها
كل منهم كان بمعدل خمس ساعات أسبوعياً ، وأن
قيمة الخدمات المقدمة من هؤلاء قد قدرت بحوالي
أربعة وستين مليار دولار في السنة .. هذا بالإضافة
إلى التبرع — أو التطوع مادياً — بما قدر بثمانية
وعشرين ومائة مليار دولار في نفس العام أيضاً .

التطوعية في الإسلام :

وإذا كان قد اتضح مما سبق أن التطوعية تقوم في
جوهرها على مبادئ أساسية تتركز في إحساس الفرد
بالفرد والفرد بالجماعة والمجتمع والأمة — وإحساسهم
جميعاً بالتآلي به ، والعمل في سبيل بعضهم البعض
ودون انتظار مقابل (مادي/ مالي — بالذات) من
ناحية ، وباختيارهم وإرادتهم ووفقاً لمشيئتهم الحرة
وبلا إكراه أو تسلط من ناحية أخرى ، فإن الإسلام
قد احتوى على ما هو مماثل لهذه المبادئ بل وما هو
أكبر وأعمق منها نظراً وعملاً .

فالتطوعية بمعنى فعل الخيرات والدخول في
أنشطة إيجابية من جهة ، ثم الإحجام عن فعل
الشرور والأعمال السلبية ومقاومتها من جهة أخرى
أمر كامل الواضح في صميم الإسلام . فإذا كان
القرآن الكريم ينظر إلى المسلمون باعتبارهم « خير

منه أخرجت للناس» ، فإنه لم ير هذا إلا
بأنفسهم بصيغتين تأخذان شكل الجناحين الذين
خلق بهما المؤمن في آفاق الإنسانية وما جناح الأمر
المعروف (أو فعل الخير) كصفة أولى ، ثم جناح
نهي عن المنكر (أو العمل ضد الشر ومقاومته)
كصفة ثانية . «كفهم غير أمة أخرجت للناس
أمرون بالمعروف ونهون عن المنكر» (١١) إنهم
م الذين «يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون
للمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في
الحيرات» . (١٢)

وإذا كان الإسلام يأمل في صميمه أن تكون
له هي صفات المسلمين جميعاً ، فهو يعلم أيضاً
- النعوس البشرية ليست سواء من حيث تقبلها
بحر أو جنوحها للشر . فهي مطبوعة على الخير كما
ها مطبوعة على الشر . وهي لذلك تأتي الانجابات
ياها للسلبات . ومن أجل هذا فإنه في واقعه يتوقع
- تقوم فئة - أكثر من غيرها - لتتعهد فعل
الحيرات ، وهو يعدها بالفلاح وحسن الجزاء .
: وأوحينا إليهم لفعل الحيرات» (١٣) «ولكن
نكم أمة يدعوون إلى الخير ويأمرون بالمعروف
ينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (١٤) .

إن هذه الفئة النشطة في الخير هي بلا شك الفئة
التي تطوعت واستجابت لداعي الله حين دعاهم لما
ميمم ، وهي تعلم أن في ذلك خيراً وخير مجتمعها
خير أمنها وخير دينها . «فمن تطوع خيراً فهو
خير له» (١٥) «ومن تطوع خيراً فإن الله
ناكر عليم» (١٦) .

وبطبيعة الحال فإن استجابة هؤلاء لداعي الله
بتطوعهم لفعل الحيرات ومقاومة الشرور إنما تنبع من
بنة خيرة واختيار حر ، وهم لا يهتدون من ورائه
ل أن أي ربح مادي أو متاع دنيوي ، وإنما يخون به
رعاة الله وحده ويطلبون رضوانه - وهذه هي في
لأنفع قمة التطوعية كما وضحت في مفهومها

الحدث منذ قليل . فهم - في الإسلام - يعلمون
«إن الله لا يضيع أجر المصلحين» (١٧) كما
يلتزمون قوله تعالى «إنا لا نضيع أجر من أحسن
عملًا» (١٨) ويقول الواحد منهم لنبيه وعشيقته
وما أسألكم عليه من أجر ، إن أجري إلا على
رب العالمين» (١٩) . وهم من كل ذلك يعلمون
أن أجرهم مدخر للأخرة وأن أجر الآخرة هذا أكبر
وأعظم من أي أجر - دنيوي - آخر . «هو لأجر
الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون» (٢٠) .

أما مجالات العمل التطوعي - وأنشطة فعل
الحيرات - عندهم فهي كثيرة ومتنوعة . وعلى
سبيل المثال فهم يعلمون أن القرآن الكريم يدعوهم
- بجانب كليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- إلى جزئيات أخرى أكثر تفصيلاً . فهو - وعلى
سبيل التمثيل أيضاً - يدعوهم إلى الجهاد في سبيل
الله ورفع راية الإسلام وإعلاء كلمة الدين .
«يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا
ربكم واحملوا الخير لكم تفعلون * وجاهدوا في
الله حق جهاده» (٢١) و «يا أيها النبي جاهد
الكفار والمنافقين واغلظ عليهم» (٢٢) . وإذا
كان الجهاد وما زال يشكل أروع الأمثلة التطوعية في
الإسلام - والتي لم يشهد لها التاريخ في أية حقبة
من حقبة نظراً ، فإن المسلمين قد لبوا - وما زالوا
يلبون - داعي الله ويضجون في سبيله بأعز ما
يملكون (الأموال والأنفس) لأنهم يعلمون أن
المجاهدين هم المؤمنون حقاً وأنهم هم المميزون عند
ربهم من جهة ، وأن الجهاد هو أقصر الطرق إلى
الجنة من جهة أخرى . «والذين آمنوا وهاجروا
وجاهدوا في سبيل الله أولئك هم المؤمنون
حقاً» (٢٣) و «الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا
في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند
الله» (٢٤) وأنه «لا يسعني القاعدون من
المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل
الله .. فعلى الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على

والقرآن في دعوته إلى هذا التكافل بين الناس يكره
المن حفاظاً على كرامة الإنسان وكرامته فيعمل أن
« الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يعبون
ما أنفقوا معاً ولا أذى لهم أجرتهم عند ربهم ولا
عوف عليهم ولا هم يحزنون » (٣٢) بل إنه يعتبر
العطاء من هذا النوع عطاء باطلاً حين قوله — عر
وعلا — « يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رياء
الناس » (٣٣).

وإذا كان القرآن الكريم قد عالج التكافل
الاجتماعي في شكل مجمل وشامل ، فإن في السنة
النبوية وراثت السلف الصالح دعوة مباشرة إلى مد
التكافل بمخاضه من التعاون والمشاركة . فالنبي —
صلوات الله وسلامه عليه — يربي دعائم التكافل
الاجتماعي بالقول والعمل معاً في كثير من المواقف
إيماناً منه بأن سعادة الفرد لا تكون إلا بسعادة
المجموع . فهو يعلن — وعلى سبيل المثال — أن
« مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل
الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر
الجسد بالسهر والحمى » (٣٤) ، وأن « المؤمن
للمؤمن كاليد اليمنى تقبل إحداهما الأخرى » ، كما أن
« المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه
بعضاً » (٣٥) . كما أنه هو الذي يرمي الجبهة حـ
رعايتها ويحفظ حق الجوار ويصل إلى مرتبة تسوء
أي تصور حديث حين يرى أنه ليس من الإسلا
في شيء أن يبيت الشخص شعباناً وجاره جائع
ويقول : « أتدرون ما حق الجار ؟ إذا استعان به
أعنته ، وإذا استصرك نصرته ، وإذا استغرضه
أقرضته ، وإن مرض عدته ، وإن مات شيع
جنازته ، وإن أصابه خير هنأته ، وإن أصابه مصي
عزته . ولا تستطل عليه بالبناء فتحجب عنه الر
إلا بإذنه . ولا تؤذ به بقتار قدرك إلا أن تعرف
منها » (٣٦) . ومن الناحية العملية فقد كانت حـ
الرسول ﷺ وصحابته وبعض السلف الصالح مث

المجاهدين درجة .. ولعل الله المجاهدين على
القاعدين أجراً عظيماً » (٢٥) و « إن الله
لا يفتري على المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم
الحجة » (٢٦).

وهو — وعلى سبيل المثال كذلك — يدعوهم
إلى التكافل . والتكافل — إذا ما فهم وأخذ به
بالمعنى الإسلامي — قد يفوق في حد ذاته كل
التنظيمات الاجتماعية والاتجاهات التطوعية الحديثة .
فهو في الإسلام يعني أن يكون أفراد وجماعات
مجتمع ما متفاعلين في كل أو بعض شعورهم ، بحيث
تكون مسؤوليتهم عن بعضهم البعض متبادلة . هذا
وللتكافل ركنان أساسيان : التعاون ،
والمشاركة (٢٧) والتعاون Cooperation — من
الناحية الاجتماعية — هو التفاعل الاجتماعي الذي
يندمج في الأفراد والجماعات في أنشطة مشتركة لكي
يحققوا أهدافاً معينة (٢٨) . أما المشاركة الاجتماعية
Social Participation فهي الاشتراك
التطوعي واندماج شخص ما في جماعة اجتماعية
للقيام بأعمال ونشاطات خارجة — غالباً — عن
نطاق تخصصه (٢٩) .

ولقد دعا الإسلام إلى التكافل والتعاون والمشاركة
طريقاً إلى مجتمع إسلامي متناكس متكامل . فالقرآن
الكريم يدعو إلى التعاون في الخير وينهى عن التعاون
في الشر حين أمر الله المسلمين أن « وتعاونوا على
البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم
والعدوان » (٣٠) . والتعاون في الخير هو أن يقف
الإنسان إلى جانب أخيه الإنسان كلما كان أحدهما
في حاجة إلى الآخر . وعلى هذا فإنه ليس بمستغرب
أن يجعل الله هذا النوع من التكافل أهم من العبادة
نفسها حين قوله تعالى « ليس البر أن تولوا
وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن
بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى
المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب » (٣١)

لهذا التكافل . وبكفى هنا مثلاً ما صنعه ﷺ من تكافل ومحاولة إقامة سلام اجتماعي آخى بين المهاجرين والأنصار الذين كانوا غريهم على أنفسهم « ويؤثرون على م ولو كان بهم خصاصة » (٢٧).

الجانب الآخر فإن الإسلام يدعو أيضاً إلى الإنجابية الحرة ومعناها الاجتماعي والسياسي والمعنى — وهذه هي الركيزة الثانية التي يقيم حمل التطوعي دعائمه . وإذا كان من المسلم . الكثير من المفكرين المحدثين أنه قد أصبح لسياسي أهمية خاصة باعتباره حجر الزاوية في لاجتماعي كله — بحيث إذا ما صلح الكيان ي صلح الكيان كله وإذا ما فسد فسد كله ، فإن الإسلام في ندائه بالشورى ، على إرادة الأفراد وحرمتهم قد سبق الفكر ليمرحل طويلة وسار وما زال يسير على القديم .

نورى هي أن يشاور الناس حكماً ومحكومين شغوبهم بحرية وأمان كاملين وفي ظل مناخ صحي يسمح بهما التشاور وهذه . وهي كذلك ألا يعتمد شخص على رأيه يؤمن بأن رأيين أفضل من رأي واحد وأن آراء أفضل من رأيين .. وهكذا . كما أن . هي الاتجاه إلى حكم — أو حتى تحكم — والبعد عن حكم وتحكم الفرد وتسلمته .

بمفراطية هي شكل الحكم الذي يحكم فيه نفسه بنفسه لصالح نفسه . أو أنها هي الحكومة التي يقوم فيها الحكم على أساس رغبة العالوية في المجتمع . كما أنها هي المساواة أمام حرية التعبير والنشر والاجتماع ، والحماية ضد ل التنسفي ، وهي المساواة في الحقوق إن (٣٨).

أما الحرية فهي أن يكون للإنسان إرادة ومشية حرة . أي أن يكون الفرد صاحب القرار في كل شغونه ، وألا يكون سلوكه محمداً من قبل بواسطة عوامل خارجية (٢٩) ، وهي حرية الاختيار في تحديد النشاط واختيار الحلول (٤٠) . كما أنها هي اللإلزام في أية صورة من صوره . وبطبيعة الحال فإنه لا يمكن أن يفهم من هذا أن حرية الأفراد مطلقة ، بل هي مقيدة بحرية الآخرين ويجب أن تقفوا عندها ليتذكروا القاعدة التي تقول « أنت حر ما لم تضر » .

فإذا ما وصلنا إلى كشف الفطاء عن موقف الإسلام من هذا البعد وجدناه منذ البداية يستنكر الإكراه والإلزام من أساسه من ناحية ، ثم يدعو إلى الحرية والشورى من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى يشير القرآن الكريم إلى كره الله للإكراه حتى في الدين حين بيانه أنه « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (٤١) . وحين يسأل الرسول — مستكراً : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٤٢) ؟ ومن الناحية الثانية يحجب الناس في الشورى والحرية ويشجعهم على إبداء الرأي وعدم مسكه حين يرد أمر الله إلى رسوله أن « .. وشاورهم في الأمر » (٤٣) ، وحين يبين رضاه عن المؤمنين بالشورى حين قوله « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فصحاء قريباً » (٤٤) .

والسنة النبوية أيضاً حرب على الإكراه والطغيان وسلام على الحرية والشورى . فقد كان الرسول ﷺ يشاور أصحابه في كل شئون الدنيا . تلك المشورة التي ظهرت بعض بوادرها في الغزوات التي طالما أخذ برأيهم فيها رغم مخالفته لرأيه هو في بعض الأحيان . وهو الذي كان يقول — مشجعاً لإبداء الرأي وعدم مسكه — « لا يقعدن أحدكم أن يرى أمراً لله فيه مقال فلا يقول فيه » ، فيقال له يوم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

القيامه ما منعك أن تكون قلت كذا وكذا ؟ فيقول مخافة الناس ، فيقول الله أحق أن تخاف ، » (٤٥)

ويتلو قوله تعالى « فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين » (٤٦) ومن هنا يأتي قول الرسول إن « الساكت على الظلم شيطان أخرس » ، وطلبه أن « من رأى منكب منكر فليغيث يده ، فإن لم يستطع فليسهه ، فإن لم يستطع فليقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » (٤٧) .

وفي سيرة السلف الصالح أيضاً دلائل قاطعة على الاعتزاز بالشورى والبعد عن التسلسل الفردي . وعلى سبيل المثال فقد اختير الخلفاء الراشدون الأربعة طبقاً لنظام الشورى . وكان أبو بكر يشاور أصحابه في تشييد الجيوش وتسييرها وفي اختيار الولاة والقادة وغير ذلك من الأمور . كما جعل عمر بن الخطاب من الصحابة مجلس شورى بكل ما يحمل النظام من أبعاد . وكان دائم القول لأصحابه إنه « لا خير فيكم إن لم تقولوا ولا خير فيما إن لم نسمع » (٤٨) وهو الذين يصل بالشورى إلى ذروتها في خطبة توليه الخلافة حين قال « ولئت عليكم ولست بخيركم ، فإن أصبت فأعينوني ، وإن أخطأت فقوموني » وحين رد أحد رعيته بأنه « والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيفنا » (٤٩) .

وفي الوقت الذي رأينا فيه الإسلام يدعو إلى الحرية والشورى ويستنكر الإزغام والإكراه ، فإنه يأمر أيضاً بالعدل وينهى عن التسلسل والظلم . فمن الناحية الأولى يحدد الله الهدف من إرسال رسله في إرساء قواعد العدل والحكم بالقسط . « لقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (٥٠) و « قل أمر ربي بالقسط » (٥١) « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين » (٥٢) و « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمكم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٥٣) .

أن الرسول ﷺ وصحابته يدعون هذا في كثير من المواقف الصلبة ، ويكفي لهذا مثلاً ما عايناه من عمر ابن الخطاب من عدل جعله يلقب بالفاروق ثم الفارق بين الكفر والإيمان والظلم والعدل . كما أنه هو صاحب ملاحم العدل الكثرية والتي يأمر في إحداها بأن يضرب أحد أبناء الرعية واحداً من أبناء الأكرمين . وكذلك هو العادل حتى على الحيوان حين قوله الشهيرة أنه لو علقت ذابة بالمراق لكنت مسؤولاً عنها بين يدي الله ، لِمَ لَمْ أسره الطريق ؟ (٥٤) .

وعلى الجانب الآخر يؤكد الإسلام ندبه للعدل وعارته للظلم في كثير من المواقف . « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » (٥٥) « ولا يجرمكم شئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٥٦) ثم إنه تعالى يخاطب الناس — في حديث قدسي — أن « يهابدي إلي حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا » .

في العوائق إلى التطوعية :

يتفق الإسلام والاتجاهات الحديثة إحداهما الإيمان التطوعي والتعاون والمشاركة سبيلاً إلى حل تلاحم وتكافل ثم سلام وغير إجتماعي مرعوب ومأمول . وعلى الرغم من دوي هذا الاتفاق وأهميته فإن عالمنا العربي الإسلامي ما زال في كثير من مواقفه بين تحت وطأة اللإقبال على مثل هذا النهج من الأنشطة ورغم أن فيه صلاحه أو بعضه من الأمل . صحيح أن هذا العالم لم يهدم — ولربما — بعض أمثلة حبة وانجهاات صحيحة له . — الجاهل ، ولكن صحيح أيضاً أن كثير من الاتجاهات لم يرق — وسواء كان من ناحية الكمية من ناحية الكيف — إلى الآفاق المأمولة وخاصة ما نظر إلى هذه الأمور من خلال ظروفه — الصعبة

— التي يتعاش معها . وإذا كان هذا هو واقعه الخفي — وهو مؤسف حقاً — فإنه يعتقد أن وراء هذا أساساً نود هنا الإشارة إلى بعضها بعد استعراض بعض نماذج التطوعية في هذا العالم .

وإذا كانت آفاق أنشطة العمل التطوعي قد ظهرت واضحة حين بيانها في الولايات المتحدة الأمريكية بالذات ، فإن بعض — أو حتى كثيراً — من أوجه هذه الأنشطة قد ظهرت — وما زالت تظهر — في بعض اتجاهات العمل التطوعي في عالمنا العربي الإسلامي . وعلى سبيل المثال — لا حصر — فإن مجالات مثل التبرع بالدم ، ورعاية مرضى (بما في ذلك الاحتفال بالمناسبات معهم وإقامة حملات ترفيهية لهم) ، والإحتفال بالمناسبات العامة مع الجمهور ، ورعاية أسر المسجونين ، والإسعاف ، والكشفافة ، والمعاونة في أعمال المرور ، بالإضافة إلى أنشطة أخرى مثل غوث المحتاجين ، ورعاية العجزة والأيتام والمعوقين والأحداث والمسنين ، من جانب التوعية الدينية ، يمكن أن نضع أهدينا عينا — ولو بدرجة متواضعة — في بعض دول هذا العالم .

ولكي تكون الأمور أكثر وضوحاً ، وإذا ضربنا جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية المثل في هذا الاتجاه ، فإننا يمكن أن نتلمس هذه الأنشطة تطوعية — ولو بخفة — على الوجه الآتي :

عينا يتعلق بالتبرع بالدم تقوم كثير من الهيئات والجمعيات التطوعية وتأتي بنتائج طيبة في هذا المجال . وأهم من هذا فإنها تنجح هنا اتجاهها بفضل كثير ما عليه الحال في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث يتبرع المواطن المصري أو سعودي بدمه بلا مقابل (مادي) في الوقت الذي قد ينظر فيه بعض الأمريكيين أجراً (مالياً أو عينا) على هذا .

وفيما يتعلق برعاية المرضى فقد قامت بمصر تنظيمات « أصدقاء المرضى » ولعبت دوراً كبيراً ومؤثراً في الرقابة والرعاية (للمرضى والمسؤولين على السواء) ، كما عملت على الترفيه عنهم متعاونة مع هيئات وتنظيمات أخرى — أهلية وحكومية — مثل نقابات الفنانين بمختلف فنونهم وهيئة الإذاعة وبرنامجهما الشهير « حول الأسرة البيضاء » . وغير ذلك .

وفي مصر والسعودية معاً قامت فرق الكشفافة والجوالة بأدوار متشعبة ومتعددة حين مشاركتها في مشروعات خدمة البيئة وقيامها بالخدمات الإرشادية والعامية لحجاج بيت الله الحرام بالسعودية ، وإقامتها لبعض الاحتفالات الترويحية . الموسيقية والسمرية والاستعراضية — بالهتتمعات المحلية المصرية ..

وبالإضافة إلى هذا فإن المتبع لخط سير الأعمال التطوعية في مصر يمكنه إدراك أن جمعيات الإسعاف كانت قد قامت منذ بدايتها على الجهود التطوعية الخالصة — وإن تبدل الحال حديثاً ليصبح كثير من العاملين بها من الموظفين ذوي الرواتب .

كما أنه في كل من مصر والسعودية هناك هيئات تطوعية ترعى أسر المسجونين والمعوذين والأيتام والمعوقين (المكفوفين بالذات) والمسنين .. ومن في حكمهم .

وبهذا كذلك الهيئات والتنظيمات التي أخذت على عاتقها الدعوة لدين الله ونصرته في أي مكان — وسواء كان ذلك على ترابها الوطني أو خارج حدودها . وإذا كانت نشاطات المملكة العربية السعودية المكثفة في هذا المجال قد أصبحت محط أنظار وغل اعتزاز العالم العربي الإسلامي — رغم كونها نشاطات حكومية رسمية موجهة في مجملها ، فإن جهود « الجماعات الدينية » التي قامت بجمهورية مصر العربية في الآونة الأخيرة يمكن أن

تشكل خطوات هامة على الطريق التطوعي القديم — وبصرف النظر عن الاتجاه التشدد (والعنيف أحياناً) الذي قد تسلكه بعض هذه الجماعات في بعض الأحيان وتحت بعض الظروف .

يبين إذن من العرض المختضب السابق أن عالماً العربي الإسلامي متفهم تماماً للاتجاهات التطوعية ويمارس لبعض أوجهها بل ويخلق في بعض آخر في آفاق تملو بكثير الأفاق التي وصلتها بعض الاتجاهات التطوعية في بعض الدول المتقدمة . إلا أنه على الرغم من هذا فإن المحصلة النهائية للمقارنة بين ما هو قائم هنا — في عالماً العربي الإسلامي — وما يجري هناك — في كثير من الدول المتقدمة . أو حتى بعض الدول المتخلفة (مثل كينيا) — (٥٨) تشير إلى تفاعس مواطننا عن الإقدام إلى مثل هذه الأعمال التطوعية — وسواء كان هذا من ناحية الكم (أي نسبة المتطوعين إلى عدد السكان الكلي) أو الكيف (والذي يقصد به هنا الأداء على وجه الخصوص) وتفضيله في كثير من الأحيان قضاء — أو بالأحرى إضاعة — وقت فراغه (وهو كثير) في اللهو والترفيه السليبي العبر مثير .

إن الفاحص المدقق لأحوال عالماً العربي الإسلامي الحالي يمكنه أن يلاحظ بسهولة كيف يقضي بعض شبابه وقت فراغه في لعب الورق والترد الطاولة والدمينو والشرطنج وما مائلها من ناحية ، أو يتفرجون على بعض الأنشطة الرياضية (وخاصة كرة القدم) — دون ممارستها — من ناحية ثانية ، أو حتى يتسكعون في الطرقات والأسواق ممارسين أنواعاً من الشغب راجلين أو راكبين لسياراتهم « مفحطين » من ناحية ثالثة . كما أن هذا الفاحص نفسه يمكنه أن يلاحظ كيف تقضي بعض شبابتنا وقت فراغهن — وهو كبير للغاية — في الزيارات التي كثيراً ما يمارس فيها استعراض آخر موديلات الأزياء وأخبار « النجوم » على مختلف

مشاربهم ، ناهيك عن ممارسة البعض منهن غواية القيل والقال والغيبة والهمهمة .. وكل هذا يحدث وسط كراهية الدين له ، ورغم العلم بأهم سيحاسبون على أوقات فراغهم هذه وعن « عمرهم وفيما أفنوه » ..

إن وراء هذا اللاقبال على العمل التطوعي والتفاعس عنه أسباباً هي التي نود الإشارة إليها . أو بعضها — الآن — وإذا كنا قد ذكرنا في مقدمة هذه الدراسة أن فقدان الإحساس المجتمعي وس عدم الانتاء إلى المجتمع أو الولاء له بالتالي ، بالإضافة إلى اتجاه اللاشورى وتزييف الإرادة الشعبية ، ثم عدم البر بالوعود التي تتجمع كلها لتفرز في النهاية سلبية ولا مبالاة اجتماعية صارخة قد تعد العمل التطوعي في مهده .. إذا كنا قد أشرنا إلى هذا في المقدمة بصفة عابرة ، فإننا نود هنا التركيز الموجز على هذه الأمور بالذات .

فالإحساس المجتمعي ، أو وعي أهل المجتمع بمجتمعهم وتلاحمهم للعمل من أجل أنفسهم بأنفسهم ، أمر أصبح يتسم بالتواضع في بعض أجزاء عالماً العربي الإسلام الحديث . وعلى الرغم من تأصل هذا الإحساس في أعماق مجتمعاتنا العربية الإسلامية التقليدية ، وبالرغم من انتشار الأثر القاتل بأن « النبي ﷺ قد أوصى سابع جار » وعلى الرغم من وعي أبناء هذا المجتمع العربي المسلم بحقوق الجار التي حددها رسول الله ﷺ بإعطائه ونصرتة وإقراضه (عند الحاجة) وعبادته (عند مرضه) وتشيع جنازته وتهنئته بالخير وتزينة إذا ما أصابه شر وعدم مضايقته بأي سلوك خارج ثم مشاركته الطعام (حتى لا يفسد بجرمان) .. بالرغم من كل هذا فقد أصبح هناك تباعد بين المبادئ والتطبيق — في الوقت الذي اقتبست فيه بعض المبادئ وأصبحت تطبق في مجتمعات أخرى وهي ليست إسلامية ولا عربية . وعلى سبيل المثال كثيراً ما

بعد أهالي المجتمعات المحلية Com munities في بعض دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية بالذات يتجمعون للشاؤور في أمورهم والعمل من أجل بعضهم البعض ليدلوا على أنهم يعيشون مجتمعهم كله وبكامل إحساسهم . فهم — مثلاً — يريلون الثلوج المتساقطة ، وينظفون الطرقات ، ويحافظون على المظهر الجمالي للحدائق والمتنزهات والمرافق وما في حكمها ، ويديرون الأنشطة الترويحية والترفيهية في مجتمعاتهم ، ويرعون الطلاب والأطفال ، ويراقبون الأسعار ومواصفات الانتاج وتلوث البيئة .. وباختصار شديد فإنهم يتعاونون ليتكافلوا كأحسن ما يكون التكافل — وهم غير مسلمين .

إن عدم إحساس المواطن بمجتمعه وعدم وعيه بواجباته وحقوقه ووقوفه منه بالتالي موقف السلب واللامبالاة إنما ينتج في نهاية المطاف تخلفاً تعالي مه هذه المجتمعات . وفي نفس الوقت فإن لفقد هذا الإحساس عدة أسباب قد يكون الآتي بعضها . فقد يعود هذا إلى الشخص ذاته وأنانيته وعدم اجتماعيته بالإضافة إلى عدم اكتيال وعيه ورشده الاجتماعي . وقد يرجع إلى المجتمع ذاته بما يحمل من ثراث وأفكار تقليدية معوقة (كالتعالي على الغير والتعالي على القيام بالخدمات والنظرة الدونية للآخرين .. وهكذا) ، وغياب القائد الواعي ، وسوء التنظيم ، وضعف وسائل الاتصال (٥٩) ، كما قد ينتسب — بالدرجة الأولى — إلى النظام السياسي السائد والمسيطر — وهذا — على أية حال — ما يؤكده ويؤكد عليه الفكر الحديث (٦٠) . فإذا ما أخذنا هذا في اعتبارنا ، فإن هذا الفكر الحديث يشير في هذا المقام إلى أمور بعينها مثل غياب الشورى ، وفرض الحكم التسلسلي ، وتزييف إرادة الشعبية ، وعدم الر بالوعد كعموعات أساسية للعمل التطوعي .

من مظاهر غياب الشورى وسيطرة الحكم التسلسلي بعض الحكام العسكريين الذين يأتون في بعض الأحيان إلى السلطة عن طريق الحركات العسكرية ويفرضون إرادتهم وسلطتهم على كل مقدرات البلد ويصبح البعض منهم حاكماً فرداً يلغي أرادة الآخرين وينتظر منهم طاعة عمياء . وفي وسط هذا المناخ يصبح كل شيء مسوراً بالقصر ، كما يصبح الخوف والشك مسيطراً على سلوكيات الناس ومعاملاتهم . وبطبيعة الحال فإنه في وسط هذا المناخ اللآمن يكون من السذاجة أن يفكر أحد إلا في مصلحته الذاتية ، فيتغني بذلك التآخي والتعاون ويضيق بالتالي التكافل .

وكنتيجة للتسلط فإن بعض هؤلاء الحكام يعملون على بسط نفوذهم وسيطرتهم بكل الوسائل . ولما كان هؤلاء على علم بأنهم قد لا يعمروا بالحكم طويلاً إذا ما أتيح المجال لشورى حقيقية ، فإنهم — ولضمان استمرارهم — قد يلجأون إلى تزييف الإرادة الشعبية (تزوير الانتخابات النيابية) في كثير من المواقع . إن هذا في حد ذاته قد يصيب المواطن بحمية أمل ويسلمه إلى اليأس الذي يقوده إلى الإصابة ببعض الأمراض الاجتماعية الفتالة والتي يأتي في مقدمتها هنا « الأنا مالية » واللامبالاة اللذين يجعلانه ينظر إلى الأمور المجتمعية وكأنها لا تعنيه من قريب أو من بعيد . ومن هذا كله وبه قد يفقد المواطن ولايه مجتمعه ووطنه وتبدأ شعلة إحساسه وحماسه المجتمعي تغبر لدرجة أنها قد تختفي نهائياً في بعض الظروف .

من ناحية أخرى فإنه لكي يضمن بعض هؤلاء الحكام استمرارهم فإنهم ومعاونوهم يبحثون عن المسكنات التي يبدأون بها من روع الشعب . فيبدأ البعض منهم بالإعلان عن خطط برامج — مثالية عادة — للأخذ بيد المواطن إلى بر الأمان والوصول به إلى نعيم أرضي مأمول .. ولما تمر السنوات ويجد

أشرنا إليها ، وإما الدخول في صراع مع السلطة — وهذا يؤدي بالضرورة إلى إضاعة طاقات الأمة فيما هو هدم أكثر مما هو بناء . وفي كل الحالات فإن المحصلة النهائية للتنازع تكون وبالأعلى على الوطن والمواطن كما تكون وبالأعلى على قضية التنمية في هذه البلاد .

المواطن نفسه ما زال يمشي ظروفاً صعبة ، فإن آمال الكبار تبدأ في التحطم على صخرة الواقع . وفي وسط هذه الظروف يكون هذا المواطن أمام أحد أمرين : فإما الاستسلام لليأس — وهذا يقود بطبيعة الحال إلى نوع أو آخر من السلبية واللامبالاة التي

الهوامش

ومن أجل هذا فإن غالبية (نسبية) كبيرة من مواطني الولايات المتحدة الأمريكية يحرصون بكل الأشكال على الإدلاء بدلوهم في بحر التطوعية وهو — هناك — وكما سيتضح — محيط عميق .

(٥) المرجع السابق ، ص ٧ — ١١
(٦) رجم الانشطار الواسع للأعمال التطوعية في الولايات المتحدة الأمريكية ودورها في مجالات متعددة والقيام بالكثير منها بلا مقابل (مادي/مالي) ، فإن الأمر في حان السرح بالدم يختلف ويسير في اتجاهين ببعضهما : الأول هو التبرع الخالص بالدم — بلا مقابل (مادي/مالي) ، والثاني هو التبرع بالدم مقابل — مادي (مخصصات مالية وعدائية — إلى حاسب كميونات تخفيض أثمان بعض المواد الغذائية) وإذا كان هذا قد يعني بيع الشخص لدمه — الأمر الذي قد يجرح الموضوع كله عن مجالات العمل التطوعي من جهة ، ويتناقض مع تقاليدنا واستعداداتنا العربية من جهة أخرى ، إلا أنه نظراً لأهمية الاتجاه وحيثيته فقد أبقى عليه — هناك — ضمن أبعاده المقرة بل والمطلوبة كذلك .

(٧) يلقى المصنفون بالولايات المتحدة الأمريكية رعاية لا يلقاها قرنائهم في أي بلد آخر . بالإضافة إلى إقامة أنشطة — اجتماعية وقضية ورياضية وترويحية .. — خاصة بهم ، فقد حصصت لهم — على سبيل المثال (لا الحصر) — مساح خاصة في أماكن الصعود للحافلات (الانوبيسات العامة) وأماكن خاصة في مواقف السيارات ، وأماكن خاصة في دورات المياه العامة .. وهكذا . وأهم من ذلك أنه قد شددت الرقابة على امتيازاتهم هذه — لحفظ حقوقهم ، كما قررت القيود المشددة على كل معتد على هذه الحقوق . هذا وكثيراً ما يرى شخص سليم — يجهد نفسه في الحث من

(١) لمزيد من تفصيل أرجع في هذا إلى :
أ — عبد الهادي الجوهري وآخرون : دراسات في التنمية الاجتماعية : مدخل إسلامي . دار نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٨٢/١٤٠٢ .

ب — عبد الباسط محمد حسن : التنمية الاجتماعية . مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

(٢) أرجع في هذا إلى :

a. lauffer, A. & S. Gorodezky: Volunteers. Sage Publications, Beverly Hill, Col., 1977.

b. Ellis, S. & K. Noyes: By the People: A History of Americans as Volunteers. Energize Book Orders, Phila, Pa, 1978.

(٣) نذكر في هذا المقام الإشارة إلى أنه في الفترة الأخيرة — ومنذ سنوات قليلة — بدأ النقاش في الولايات المتحدة الأمريكية يتخدد حول مشاركة الأبناء في الأعمال المنزلية ، وعما إذا كان من المفروض أن تكون هذه المشاركة إيجابية أو سلبية ، وما إذا كان من المفروض أن يقوموا بهذه الأعمال بمقابل أو بدون . ومن عجب — وانطلاقاً من نظرتنا الشرقية إلى الأمور — أن محصلة المناقشات كادت تسير عن ضرورة « دفع مقابل » مادي/مالي لهم ، الأمر الذي يؤكد بالضرورة خروجهم من دائرة التطوعية .

(٤) يشكل العمل التطوعي سمة من السمات الأساسية للمجتمع الأمريكي لدرجة أنه عند تقدم شخص لشغل إحدى مراكز العمل فلا بد له من الكشف عن خبراته والتي تأتي على رأسها احتراماً وتقديراً للأعمال التطوعية الداخلية وخارجية .

موقف لسيارته وأمامه المكان المخصص للمعوق غير مشغول فلا
يجزى — احتياجاً — على شطه .

(٨) من المناظر المألوفة بالولايات المتحدة الأمريكية رؤية
رجل أو امرأة تأتي وقت ذروة خروج الطلبة والطالبات —
وزحام الطرق والمواصلات قائم طبعاً ، وترتدي نها خاصاً (شبه
قميص بدون أكمام — وتكتب عليه كلمة « شرطة ») ، وتبدأ
في تنظيم المرور وتنسيق (تطوعياً بطبيعة الحال) ، تحمي
الطلاب والطالبات — وخاصة الصغار — من الأخطار ،
ونلق كل احترام وتقدير الجميع العاديين والمسؤولين .

(٩) تنتشر المتزهات الترويحية/ الترفيهية بطول الولايات
المتحدة الأمريكية وعرضها ، للدرجة أنه يوجد لكل حي — أو
مجمع على Community — متزهه الخاص . وتنشط
هذه المتزهات بشكل أساسي خلال فصل الصيف حيث
تستوعب طلاب وطالبات الحي وتنظم لهم وقت فراغهم
شكل إيجابي ومثمر حين يمارس كل منهم أنواع النشاطات
التي يرغبها (رياضية ، احتجائية ، فنية ، وغيرها ..) . هذا
بالإضافة إلى رحلات الصيد والرحلات الثقافية والعلمية
والنشاطات السينمائية والمسرحية .. وغير ذلك . والمهم في كل
هذا هو أن هذه الأنشطة إنما تدار بواسطة الجهود التطوعية
النحثة .

(١٠) يقوم تنظيم ما يعرف بجيش الانقاذ — وهو مكون
من المتطوعين المدنيين — بدور له أهمية في مجال الرعاية
الاحتجائية بالولايات المتحدة الأمريكية . ومن أهم أنشطته
وصح صناديق ضخمة بحوار مراكز الأسواق والأقال التجارية
الكثيرة لكي يصح فيها القادرون وغير القادرون من أبناء الحي
كل ما يمكن استئناؤهم عنه من أثاث منزل إلى أجهزة وآلات
وأدوات إلى ملابس وألعاب أطفال .. وهكذا . وتجمع هذه
الأشياء حيث يوحد الصالح منها مباشرة — بواسطة الأفراد
المهتاجين أنفسهم أو من طريق أفراد التنظيم ، أو بعد إصلاح
وتصنيع وتجهيز ما يحتاج منها إلى هذا . هذا وتحدث طرق
الأخذ والمطاء بشكل يحفظ للإنسان كرامته وإنسانيته .

- (١١) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١١٠ .
- (١٢) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١١٤ .
- (١٣) القرآن الكريم ، سورة الأنبياء ، آية ٧٣ .
- (١٤) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١٠٤ .
- (١٥) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ١٥٨ .
- (١٦) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ١٨٤ .
- (١٧) القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، آية ٧ .
- (١٨) القرآن الكريم ، سورة الكهف ، آية ٣٠ .
- (١٩) القرآن الكريم ، سورة الشعراء ، آية ١٠٩ .

- (٢٠) القرآن الكريم ، سورة النحل ، آية ٤١ .
- (٢١) القرآن الكريم ، سورة الحج ، آية ٧٨ .
- (٢٢) القرآن الكريم ، سورة التوبة ، آية ٧٣ ، التحريم ،
آية ٦٦ .
- (٢٣) القرآن الكريم ، سورة الأنفال ، آية ٧٤ .
- (٢٤) القرآن الكريم ، سورة التوبة ، آية ٦٠ .
- (٢٥) القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٩٥ .
- (٢٦) القرآن الكريم ، سورة التوبة ، آية ١١١ .
- (٢٧) لمزيد من تفصيل أراجع في هذا إلى مقالنا المصنوع —
« تنمية الريف في ضوء العالم الإسلامي » ، مجلة كلية
العلوم ، العدد الخامس ، ١٤٠١/١٩٨١ ، ص ٥٣٨ .
- (٢٨) Theodorson, G. & A. Theodorson : Modern Dictionary
of Sociology. Thomas Y. Crowell
Co., New York, 1970,
P 78. (٢٩) نفس المرجع ، ص ٢٩٢ .
- (٣٠) القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٢ .
- (٣١) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ١٧٧ .
- (٣٢) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ٢٦٢ .
- (٣٣) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ٢٦٤ .
- (٣٤) حديث نبوي ، رواه البخاري في صحيحه .
- (٣٥) حديث نبوي ، رواه البخاري في صحيحه .
- (٣٦) حديث نبوي ، رواه البخاري في صحيحه .
- (٣٧) القرآن الكريم ، سورة الحشر ، آية ٩ .
- (٣٨) نفس المرجع رقم (٢١) ، ص ١٠٧ .
- (٣٩) نفس المرجع ، ص ١٦١ — ١٦٢ .
- (٤٠) علي لطفي : دراسات في تنمية المجتمع . المطبعة
الكاملية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٢٣ .
- (٤١) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية ٢٥٦ .
- (٤٢) القرآن الكريم ، سورة يونس ، آية ٩٩ .
- (٤٣) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .
- (٤٤) القرآن الكريم ، سورة الفتح ، آية ١٨ .
- (٤٥) حديث نبوي ، رواه البخاري ومسلم .
- (٤٦) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية ١٧٥ .
- (٤٧) حديث نبوي ، رواه البخاري ومسلم .
- (٤٨) عباس محمود العقاد : عقيدة عمر ، دار المعارف ،
القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١١٧ .
- (٤٩) نفس المرجع ، ص ١١٨ .
- (٥٠) القرآن الكريم ، سورة الحديد ، آية ٢٥ .

إنقاذ من أي نوع — وهذا ولا شك عادي . أما الشيء
الإشغالي عندهم فهو انتظارهم لأي إشارة تشييد — كمنشيد
مدرسة أو مستشفى أو دار حضنة أو ملجأ .. أو ما إلى
ذلك .. وعلى الفور يتحركون ليقبضوا البناء في زمن قياسي بل
وخيالي أيضاً . وأعظم من هذا فإن هذه الحركة لم تقتصر على
الذكور وحدهم بل إن للنساء نصيباً — بل ونصيباً كبيراً —
في الحركة التي أفرزت نوعاً جديداً من استقلالية وذاتية المرأة
التي قد لا تتوفر في كثير من الدول النامية أو حتى بعض
الدول المتقدمة .

(٥٩) لمزيد من تفصيل في هذا الاتجاه ، ارجع إلى كتابنا
« دراسات في التنمية الاجتماعية : مدخل إسلامي »
والفصلين عن « مؤشرات التقدم والتخلف » و « عوائق
التنمية » تأليف مشترك مع الدكتور عبد الهادي المحمدي
وأحمد رأفت ، دار هيئة الشرق ، القاهرة ،
١٩٨٢/١٤٠٢ .

(٦٠) ارجع في هذا إلى :

a. Abdelman, I & C. Morris: Society
Politics and Economic Development: A
Quantitative Approach the Johns Hopkins
Press, Baltimore, 1971
B. Arensberg, C. & A. Nicheff: Introducing
Social. Change. Aldine Publishing Co.,
Chicago 1969.

مراجع هامة في دراسة (ومزيد من تفصيل عن التطوعية)
Ellis, S. & Noyes:

(1) No Excuse: the Team Approach to
Volunteer Management.

(2) Proof Positive: Developing significant
Vounteer Recording dydtem Volunteer
Energy, Series, Energize, Philadelphia, Po.,
1981.

ج القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، آية ٢٩ .
د القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٤٢ .
ه القرآن الكريم ، سورة النساء ، آية ٥٨ .
و (نفس المرجع رقم (٤١) ، ص ١٢٠ .
ز القرآن الكريم ، سورة النحل ، آية ٩٠ .
ح القرآن الكريم ، سورة الأنعام ، آية ٨٢ .
ط القرآن الكريم ، سورة المائدة ، آية ٨ .

ي (يمكن اعتبار كينيا — رغم كونها دولة نامية ومستقلة
بناً (١٩٦٣) — وليس لها عراقة وأصالة بعض الدول العربية
سلامية ، يمكن اعتبارها إرثاً من قاعدة الدول النامية في
الاتجاه بالذات من ناحية ، كما يمكن النظر إليها كمثال
— يمكن أن ينعكس في النشاطات التطوعية من ناحية
رى . ففي البلد الناشئ المتواضع الامكانيات الاقتصادية
اجتماعية والسياسية — اتجاهات تطوعية تصل في حجمها
مقها — أو كمها وكيفها — إلى آفاق قد تتفوق ما عليه
ن الدول المتقدمة والعريقة في هذه المجالات بما في ذلك
اتات المتحدة الأمريكية نفسها (لمزيد من تفصيل لارجع إلى
التي للدكتوراه المصنونة بـ :

Rural Development and Rural Income: t
Cases of Egypt and Kenya, and a New Rai
Development Plan for Egypt, t
Pennsylvania stare
University, U. S. A., 1978.)

وإذا كنا قد عدنا بعض أوجه العمل التطوعي في هذا
بد (الولايات المتحدة الأمريكية) — لعراقة العمل التطوعي
، فإن كينيا قد تستحق بعض هذا الشرف وتحتل مكان
بادة في بعض المجالات التي اختصت بها دون غيرها . وعلى
بل المثال فندم ما يعرف بحركة « هارامبي » Harambee
أو « دعنا نعمل سها » Let us do it together ،
ي بمقتضاها وثقت لوائها تطوع الكينيون بأوقات فراغهم
بويهم وجهودهم من أجل كينيا . ففي مراكز هذه الحركة
ظر المتطوعون أية إشارة تأتي إليهم للقيام بعمل إسعاف أو



المسئولية والحرية

عند المتصوفة

د. محمد كمال الدين إمام

دكتوراه في القانون الجنائي المقارن من جامعة الاسكندرية

إن الرأي السائد لدى المستشرقين ولدى مؤرخي الفلسفة في البلاد الإسلامية (على سبيل المثال د. علي سامي النشار، د. أحمد صبحي، د. إبراهيم مذكور، د. جميل صليبا) هو أن الحياة الروحية في الإسلام تنقسم بالجبر، وكان جل اعتقادهم لدعم هذا الرأي تلك الفجعات العيفة التي وجهها الإمام ابن تيمية ومدرسته إلى الفقهاء والصوفية في عصره حيث اتهمهم بالجبر والجهمية.

وهذا الرأي يفسح الطريق لأمرين:

الأول: اتهام الإسلام ذاته بالجبر من خلال مطلقة لا تزال بحاجة إلى استكشاف وهو ما حدث بالفعل.

الثاني: محاكمة الفكر الصوفي من خلال مواقف الجماعات والفرق الكثيرة التي لا تحفل جوهر الصوف ولا تلتزم بأصوله، وحلها عليه خطأ في المنتج حيث ينبغي عرض المواقف على الأصول ودراسات الجماعات والأقطار في إطارها الزمني.

والمقال محاولة في هذا السبيل حيث ركز على الفهم الصوفي للحرية والمسئولية بغض النظر عن مدى التزام بعض المتصوفة لهذا المفهوم ممارسة وفكراً.

إن التصوف الإسلامي جزء من الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع. وهو على أهميته لم يلق العناية الكافية كدراسة منهجية إلا خلال القرن العشرين.

ومن الصعب علينا أن نتصوره المتصوفة كانوا يهدين عن الصراع الدائر حول المسؤولية وأساسها والحرية ومفهومها، سواء لدى الفلاسفة أو المتكلمين، أو عند الأصوليين والفقهاء. خاصة وأن من بين المتصوفة من بلغ في الفلسفة مرتبة مرموقة أو كان عالماً كلامياً له وزن ورأي، أو فقيهاً مجتهداً يشار إليه بالبنان. ولكن — الحرية والمسئولية — هما عند الصوفية معنى خاص غير الذي ألفناه عند غيرهم، وليس ذلك بغريب فقد استقل الصوفية بمصطلحاتهم ومقائمه، ولا يمكن فهم أفكارهم الفهم السليم ولا تصويرها التصوير الأمين إلا إذا عرفنا المقصود من مصطلحاتهم. وقد اهتموا هم بها فشرحوا معانيها وأهم بها الباحثون في التراث الصوفي فكانت لهم معاجهم الخاصة التي تنى بالكلمة ومفهومها وتطوراتها الأدائية والفلسفية عند الرجل الصوفي وقد اختلوا الحرية والمسئولية لنفهم على ضوءهما الموقف الصوفي تصحيحاً لرأي ساد — على خطئه — يجعل الفكر الصوفي جيباً ويرفع المسئولية عن السالكين، وهو موقف قال به كثير من خصوم الصوفية بل ودارسها، واستراح إليه بعض دعاة الصوفية ممن خرجوا على جواهرها وظلوا مع الأسف يحسبون عليها.

أولاً: الصوفية والمسئولية الإنسانية

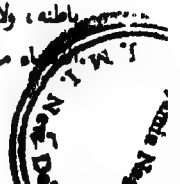
لقد اتهم الصوفية — خطأً — بأنهم يسقطون المسئولية، وهو موقف لو ثبت عليهم لانتهد بهم عن منطقة الإيمان.

ففي القرن الثالث الهجري حاول بعض المتصوفة أن يفهم الدين فهماً خاصاً فينفذ كما زعم إلى باطنه، ولا يقف عند ظاهره ويرى أن ما انتهى إليه من أحكام ليس مجرد رسوم وأوضاع لا حياة

فيها ولا روحانية هي ظاهر الشرع أو الشريعة. أما الباطن فهو يكشف عن معاني الغيب وما يليق في القلب إلقاء وما ينتهي إليه المتصوفة في تأملاتهم ومناجاتهم لربهم هو على الباطن أو الحقيقة. يقول «رؤف البغدادي» — ٣٠٣ هـ — كل الخلق فعدوا الرسوم ووقعت هذه الطائفة — المتصوفة — على الحقائق. طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومدامه الصدق وهذا ما سماه أبو العلاء عفيفي «ثورة الصوفية» على الفقه (١).

هنا فرق بعض الصوفية بين الشريعة والحقيقة، وجعلوا لدين الله ظاهراً يعمل الناس على متفناه وباطناً يستقل الصوفي بمعرفته لا يتاح لأحد سواه، وكما يقول — الدكتور إبراهيم مذكور — فإن تغليب الباطن على الظاهر يؤدي إلى إلغاء التكالييف والقضاء على مبدأ المسئولية، لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام، وإن يقولون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتوكل وتأمل، ويفهمون النصوص الدينية كلها فهماً يك يهدم التكالييف جميعها... وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة وليس للظاهر وزن، إنما الوزن كالأعمال القلب والباطن ولا يضر المتصوف في شيء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطاً تاماً. وعرف «الملازمة» بتعمدهم الظهور أمام الناس بمظهر مناف للشرع اجتلاباً للذم والملازمة لأن الطاعة بين العبد وربه، وقد يكون هذا ترقياً في العبادة وفي تصويرها ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لتمر القرائض وارتكاب الآثام وهذا ما حدث فضلاً ورو فيه أديعاء الصوفية، وارتكبوا ما سئله لهم نفوسهم من ذائل وشور واستروا تحت اسم السكر والغلاتيان ما حرم الله (٢).

والحقيقة أن القول بأن هذا سميت الصوفية مجانبية صريحة للصواب فإن هذا الموقف من



الصوفية — أو مذهبهم — وإن كان يسقط الكاليف إلا أنه لا يمكن اعتباره الموقف العام للصوفية. كما أن فهم البعض لأقوال الصوفية يبدو متسراً أو غير دقيق ويعكس موقف الباحث قبل موقف الصوفي ذاته. وأعلام الصوفية يصرحون بأن الشريعة هي بداية الطريق الصوفي وغايته فهذا وأبو القاسم الجنيد — وهو من شيوخ الصوفية وبصمه السُّلُسى في مقدمة الطبقة الثانية — يقول

نرجل ذكر المعرفة فقال «أهل المعرفة بالله» يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى فقال «الجنيد» إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة (٣) وهذا هو «الفضيل بن عياض» يقول في قول الله تعالى في سورة الأنبياء «إِن فِي هَذَا لَلْآيَاتِ لِقُرْآنٍ غَائِبِينَ» إسمهم هم الذين يحافظون على الصلوات الخمس (٤)

ورفض الحارث المحاسبي أن يقيم الصوفي ورعه ترك الواجب فيقول «لا ينبغي أن يطلب العبد الورع لتضييع الواجب» (٥).

وقد قال سهل بن عبد الله التستري في معنى التصوف إنه «إنقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق» (٦).

فالصوفية لم يسقطوا المسؤولية ولكنهم رأوا حقيقتها في ترك الملذات والتوجه نحو الذات وهم لم ينظروا إلى قضية المسؤولية من نفس زاوية علماء الكلام ولهذا لم يجدوا غضاضة في أن يكون كل شيء لله، وأن يكون للإنسان جزء من فعله يتحمل به المسؤولية، ذلك أن الفعل يمكن أن يسند إلى الله وإلى الإنسان باعترين، علما بأنهم يفهمون أن إرادة الإنسان لا وزن لها. إذا قرئنا بالإرادة الإلهية وروى أن إثبات قدرة الإنسان لا يتعارض مع قدرة الله ولا يقصر منها. إذاً لا يمنع أن تكون من قدرة الله أن يخلق للإنسان قدرة واستطاعة بهما يتحمل المسؤولية، (٧).

وقد استخدم «التستري» الاستطاعة على نحو يكشف مدى اهتمامه بمسؤولية الإنسان عن أفعاله «وقد انفرد بين الصوفية برأي خاص في الاستطاعة الإنسانية حيث يرى أن هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعها وبعده وهو موقف يخالف الصوفية حيث يشرح «الكلاباذي» في التعرف لمذهب أهل التصوف» إلى أن الصوفية يرون أن استطاعة الإنسان وقدرته تخلق وتوجد لحظة الفعل تماماً لا قبله ولا بعده، وقد حلل الدكتور محمد كمال جعفر فكرة الاستطاعة عند «التستري» تحليلاً عميقاً وانتهى إلى القول «إن التستري لم يدافع عن فكرة الاستطاعة إلا ليبرر مسؤولية الإنسان خصوصاً تلك الاستطاعة التي تسبق الفعل، فالإنسان مسؤول قبل الفعل من حيث استطاعته الفعلية التي تمكنه من إدراك واجبه نحو ربه وهو كذلك مسؤول بعد تمام الفعل من حيث القدرة على الشكر إذا كان العمل من أعمال الطاعة. أو التوبة أو الاستغفار إذا لم يكن ذلك» (٨).

وإثبات مسؤولية الإنسان عند «التستري» لا تدفعه إلى إثبات الحرية المطلقة له على النحو الذي يفهم من المعتزلة بل إنه يواجههم بإنكار فاعلية وحول القدرة الإلهية، وهو موقف طبيعي من الصوفي الذي يؤثر الله على كل شيء كما يقول «ذو النون المصري» وإثبات الله على كل شيء كموقف صوفي عام ليس معناه الهروب من المسؤولية ذلك أن إرادة الإنسان حين تقف مستسلمة بين يدي الله سبحانه فإن هذا لا يعني الجبرية، إن هذا الاستسلام ليس إلا تخلياً عن الإرادة الإنسانية بعد تصحيح اتجاهها وذلك بتكيفها وفق مقتضيات الآداب، أي أنها استسلام اختياري، فإذا قال الصوفي لا أريد إلا ما يريد مشوراً إلى الله سبحانه، فليس معناه أن يلغي إرادته هو. ولكنه ينسب لإرادته مع إرادة الله سبحانه... والإرادة التي تصحح نفسها هي مسؤولة عن عملها مسؤولة مخلقة (٩).

وغالبة المتصوفة يرفضون غياب الشريعة لحساب الحقيقة «فالجنيده» شيخ متصوفة بغداد في زمانه يقول مذهبنا هنا مقيد بالكتاب والسنة و«النصري آباد» كما جاء في «الرسالة القشمية» يقول «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع».

والمصوفية كانوا فقهاء أكثر منهم متكلمين «فالحسن البصري» كان من كبار الفقهاء وعاصر من الصحابة عدداً كبيراً وكان زاهد عصره (١٣) وكان الجنيده فقيهاً على مذهب أبي ثور و «الشيخ عبد القادر الجيلاني» كان من الحنابلة الكبار (١٤) هذا ومكانة «سفیان الثوري» معروفة فقد دعي «بأمر المؤمنين في الحديث» وكان أفقه الناس، وتذكر داود بن نصير الطائي وقد اعتبر أول الزهاد الراسخين كان تلميذ أبي حنيفة والفراس الجلي في حلفته (١٥) وهؤلاء مجرد أمثلة تؤكد أن المصوفية كانوا فقهاء في الشريعة وموقفهم من حرية الإرادة ينطلق من الفقه ثم يتدرج معهم في مقاماتهم حتى يصبح موقفاً متميزاً بديته حرية الإرادة وغايته إرادة الحرية.

المصوفية والجبر .

لقد قيل إن أهم سمات الحياة الروحية في الإسلام عقيدة الجبر وهي عقيدة المصوفية جميعاً على اختلاف مشاربهم ومنازعهم (١٦) وقد اتهم «ابن تيمية» و «ابن الجوزي» المصوفية بأنهم جبريون جهميون حيث ينفي المصوفية — مثل المجهمة — القدرة والاستطاعة (١٧) وقد سبق لنا أن حررنا موقف المصوفية من الاستطاعة بما ينفي عنهم الجبر ونحن نعتقد أن المصوفية لا يعرفون الجبر بالمعنى الفلسفي والكلامي ولا ينكرون فاعلية الإنسان وقدرته على التأثير .

وهذا الموقف السلوكي الروحي لا علاقة له بالموقف العقلي الذي يتخذه الجبريون الذين ينكرون نظرياً أن يكون للإنسان اختيار أو حول .. إن النقطة الأساسية التي أراد المصوفية أن يوجهوا إليها الأنظار في آرائهم في القدر والاستطاعة هي شد الإنسان إلى الله وإلزامه اللوذ به، وضمان عدم استبداد الإنسان وتمرده بالاعتقاد على طاقته وقدرته وحدهما دون أن يرشدهما هدي إلهي (١٠).

خلاصة القول إن المصوفية لم تهدم التكليف الشرعية ولم تسقط المسؤولية عن الإنسان وقد قال «أبو سعيد الخراز» كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل (١١) ويصرح «السري السقطي» بأن المسؤولية قائمة وأن شرطها العقل .. فقد قال عندما سئل ما العقل قال «ما قامت به الحجة على مأمور ومنهي» (١٢).

وإذا كان هذا هو موقف المصوفية من التكليف والمسؤولية فما هو موقفهم من الحرية وما هو مفهومهم لها ؟.

لا شك أن القول بمسؤولية الإنسان يسبقه التسليم بحرية الإرادة مسلمة الأخلاق الأساسية فهل قال المتصوفة بالحرر أو أنهم ناصرُوا حرية الإنسان ؟.

ثانياً : المصوفية ومفهوم الحرية .

من البداية ينبغي التأكيد على أهمية المسؤولية في التراث الصوفي — وهو ما عرضنا له آنفاً — بل أن الاتجاه الذي أسقط التكليف لم يسقطه من وجهة نظرنا إنكاراً لحرية الإرادة بل لأن الصوفي غير مخاطب بالشرع الظاهر فأساس إسقاط التكليف عندهم امتناع الخطاب لا غياب الإرادة .

ينكروا القدرة والاستطاعة، ولأنهم أوغلوا في الطاعة فقد أجمعوا أنهم لا يتنفسون ولا يطرفون ولا يتحركون حركة إلا لقوة يحدتها الله فيهم .

مفهوم الحرية عند الصوفية :

ولأن الصوفية أوغلوا في الطاعة فقد أصبحت حريتهم هي كمال العبودية وهي مرتبة يصلون إليها لا بإرادة التخلي، وإنما بفضل التجلي، ذلك أن الله لا يطاع بإكراه ولا يعصى بغلبة .

ولكن هل معنى ذلك أن الحرية لدى الصوفية ليست وصفاً للإرادة الإنسانية ولكنها مقام يسعون إلى بلوغه؟ إنها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والنفس، هذا ما يقوله البعض (٢١) ونحن نرى فيه خلطاً بين بداية الطريق الصوفي وغايته- فالطريق الصوفي يبدأ بالتكليف الذي شرطه العقل وعندهم «لا مقام لعبد تسقط معه آداب الشريعة: من إباحة ما حظر الله أو تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله، أو سقوط فرض من غير عذر ولا علة، والعذر والعلة ما أجمع عليه المسلمون وجاءت به الشريعة» (٢٢) وقد قال «أبو يزيد البسطامي» لو نظرتم إلى رجل أعطى الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغفروا به حتى تنظروا كيف يهملونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة (٢٣) .

نزل «أبو بكر محمد الكلاباذي» عن الصوفية ، أجمعوا أن له أفعالاً واكتساباً على الحقيقة هم نابون، وعليها معاقبون ولذا جاء الأمر والنهي ورد الوعد والوعيد، ويقول أيضاً «وأجمعوا أنهم لا اكتسابهم مريدون له وليسوا بمجبولين عليه متكرهين له، ومعنى قولنا مختارون أن الله تعالى لنا اختياراً فانتفى الإكراه فيها. قال الحسن بن رصي الله عنهما «إن الله تعالى لا يطاع بإكراه معصى بغلبة ولم يهمل العباد من المملكة» وقال ر. س. عبد الله «إن الله تعالى لم يقو الأبرار بالجبر وإنما بالقين» وقال بعض الكبراء من لم يؤمن ، فقد كفر، ومن أحال المعاصي على الله فقد (١٩) هذا هو موقف الصوفية من القدرة طاعة فهم يثبتونها ويرفضون الجبر، أو كما قال ي. «إن الله لم يقو الأبرار بالجبر وإنما قواهم» وهذا يعني أن وصول الصوفي إلى مقاماته عن اختيار وإرادة وصبر ومجاهدة ولو تصورنا عالمي الفلسفي للحياة الروحية الإسلامية ن. قيمة التصوف ذاته وأصبح الوصول إلى ه. إيجاباً وقد نفى «الكلاباذي» الجبر عن به من دافع مواقفهم وقال لا يكون الجبر إلا لمتعين وهو أن يأمر الأمر ويمنع المأمور ، الأمر عليه ومعنى الاجبار أن يستكره الفاعل باد فعل هو له كاره ولغوي مؤثر فيختار المجبر ما يكره، ويترك الذي يحبه ولولا إكراهه له : إياه لفعل المترك وترك المفعول، ولم نجد هذه من اكتسابهم الإيمان والكفر والطاعة والمعصية تار المؤمن الإيمان واستحسنه وأحبه وأراد وآثره بده وكره الكفر واستقبحه ولم يرد وآثر عليه (٢٠)

منذ تحكم الصوفية على أصول الأشاعرة، - بالجبر والتناقض ولا تحتكم إلى أصولهم التي لئلا استطاعة هي أمام الله منه وإليه، كل الأمر أن الصوفية أوغلوا في الطاعة دون أن

لأنه يبدأ بالتكليف فقد أجموا على أن جميع ما فرض الله في كتابه وأوجبه رسول الله ﷺ فرض واجب وحتم لازم على جميع العقلاء البالغين لا يجوز التخلف عنه ولا التفريط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس من صدق ووحي وعارف وإن بلغ أعلى المراتب وأعلى الدرجات وأشرف المقامات وأرفع المنازل (٢٤).

فهم هنا يقيمون المسؤولية على أهلية التكليف وشرطها البلوغ والعقل إذ البلوغ هو تمام العقل الذي هو مناط القدرة على فهم خطاب التكليف، ولكن حرية الإرادة عند المتصوفة وإن كانت هي أساس

التكليف والمسئولية فهي ليست حرية استمر تكثرت بالطاعة أو المعصية أو الإيمان والكفر حرية غايتها كمال الصبوبة حتى تتحرر من الح طريقتها نحو الحق. وخلاصة قولنا في الحرية الصوفية إن القدرة عليها موجودة ولكنها محدودة الاختيار فيها محقق ولكنه ليس بمطلق، فلا ج حرية وإنما تنطلق من التكليف وتتعلق با والصوفية أمام التكليف يؤكدون الحرية ا الاختيار. وفي مقام الطاعة لا يبحثون عن ح اختيار وإنما يختارون ما يريد الله ويختار، حيث كما يقول الجنيد، هو ترك الاختيار (٢٥).

الموامش

- (١) د. إبراهيم يومي مذكور، الفلسفة الإسلامية نتج وطلبي، القاهرة ١٩٦٨ ط ٢، ص ١٣٨، د. أبو العلا عطفي، الصوف والذرة في الإسلام ج ١، ١٩٦٣، ص ١١١.
- (٢) إبراهيم يومي مذكور، المرجع السابق ص ١٣٨.
- (٣) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربة القاهرة ١٩٦٩ ط ٢، ص ١٥٩.
- (٤) المرجع السابق ص ١٣.
- (٥) المرجع السابق ص ٥٨.
- (٦) د. محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي سهل بن عبد الله التستري ج ١، القاهرة ١٩٧٤ ص ٤١١.
- (٧) د. أبو الزيد العجمي، الوجهة الأخلاقية للصوف في القرن الثالث الهجري، رسالة ماجستير كلية دار العلوم ١٩٧٧ مطبوعة على الاتصال ص ٢٥٩.
- (٨) د. محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي، المرجع السابق ص ٢٦٦.
- (٩) د. أبو الزيد العجمي، الوجهة الأخلاقية للصوف، المرجع السابق ص ٢٦٢ ص ٢٨٠.
- (١٠) د. محمد كمال جعفر، الصوف طريق ونجدة وضجاء، القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٨٠.
- (١١) أبو عبد الرحمن السلمي، الصوفية، المرجع السابق ص ٢٣١.
- (١٢) المرجع السابق ص ٥٧.
- (١٣) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلس الإسلام ط ١٩٨٠ ج ٣ ص ١٢٨.
- (١٤) د. كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين ا والفضيح ط ١٩٦٢ ص ١١.
- (١٥) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر ا المرجع السابق ص ٢٤٨.
- (١٦) المرجع السابق ص ٢٢٢.
- (١٧) أحمد محمد صبحي، الفلسفة الأسلافية في الإسلامي، القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٢٢ وهو يعود لفهم الحرية بالمعنى الصوفي.
- (١٨) المرجع السابق ص ٢٢٦.
- (١٩) الكلاذبي، التعرف للذهب أهل الصوف د. عبد الحليم محمود ط ١٩٦٠ ص ٤٨.
- (٢٠) المرجع السابق ص ٤٩.
- (٢١) د. أحمد محمد صبحي، المرجع السابق ص ٢٤٠.
- (٢٢) الكلاذبي، التعرف: المرجع السابق ص ١٩.
- (٢٣) المرجع السابق ص ٥٩.
- (٢٤) المرجع السابق نفس الصفحة.
- (٢٥) المرجع السابق ص ١٠١.



حول مؤسسات الائتمان والأعمال المصرفية في الشرق الأدنى الإسلامي في القرون الوسطى

إبراهيم ل . يودوفتش
برنستون - الولايات المتحدة

للمشاركة في مخاطر المشاريع التجارية .

لقد كان مدى وحجم العمليات الأجلة في مفهوم الحياة الاقتصادية في القرون الوسطى موضع جدال من ناحية المؤرخين الاقتصاديين في الماضي ، وفي الوقت الحالي فإن من المقبول بصفة عامة أن العمليات الأجلة ومؤسسات الائتمان قد أدت دوراً رئيسياً في التجارة والحياة الاقتصادية في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى مثلما أدته أيضاً في الشرق الأدنى في القرون الوسطى^(١). وفي أوروبا في العصور الوسطى نستطيع أن نتابع الأهمية المتزايدة لمؤسسات الائتمان والأعمال المصرفية منذ بدايتها في جنوب أوروبا في القرن الثاني عشر وفي تطورها لتلك المؤسسات المصرفية التجارية العظيمة في القرن الرابع عشر وإلى القرن السادس عشر ، وكذا الأعمال

أدى الائتمان عديداً من الأدوار الهامة في التجارة في القرون الوسطى . فقد قام بتمويل التجارة عن طريق تزويد رأس المال أو السلع بالنسبة لهؤلاء الذين لم تكن لديهم الوسائل المتاحة للقيام بالتجارة سواء بشكل مؤقت أو غير ذلك ، وكان الأمر يتم في صورة قروض ، وقد أدى ذلك إلى إضافة سوق لتصرف فائض رأس المال حتى يتم إستغلاله بأسلوب منتج ومثمر ، وساهم ذلك في توسع التجارة عن طريق ظهور تجار لديهم الوسائل التي تمكنهم من القيام بالأنشطة التجارية في عصر لم يكن فيه تكثير العملة يتم بشكل ملائم دائماً . وبالنسبة للتجارة الدولية أو التجارة التي تتم عبر مسافات بعيدة ، فقد أدى الائتمان إلى تخفيف حدة مشكلة نقل مبالغ كبيرة من المال عبر طرق محفوفة بالمخاطر ، وبالمشاركة مع أساليب أخرى ، كان أيضاً وسيلة

المصرفية العامة والخاصة بالإيداع في ما قبل
العصور الحديثة ، وحتى أساليب
ومؤسسات الائتمان المتطورة للغاية في
العصور الحديثة . وبالرغم من أنها كانت
خاضعة لظرف الزمان ، فإن مسيرة التطور
في الغرب تتقدم إلى الامام منذ العصور
الوسطى المبكرة حتى العصور الحديثة^(١) .

أما في الشرق الأدنى الإسلامي ، فالمنظر
مختلف تماماً . أولاً ، وجود وانتشار
إستخدام أنواع بالغة التعقيد من الائتمان في
الحياة الاقتصادية للعالم الإسلامي يعد شيئاً
معترفاً به منذ حوالي ثلاثة أو أربعة قرون
على الأقل قبل حدوث أي شيء يمكن
مقارنته بذلك في أوروبا في القرون
الوسطى . وعند منتصف القرن الثامن
تقريباً تم بالفعل تطوير عدد من مؤسسات
الائتمان .

وذلك موضوع دارت حوله مناقشات
تفصيلية وافية في المراجع القانونية. ونجد
إشارة دائمة إلى ذلك في ورق البردي العربي
وغير ذلك من الأدب في القرون الأربعة
المجرية الأولى^(٢) . . وفي حين أن دور
ومهمة الائتمان في التجارة وغير ذلك من
نواحي الحياة الاقتصادية كان مفهوماً
ومفصلاً غاية التفصيل في المراجع العربية
المبكرة ، فإن الإمكانات المتضمنة في عدد
من ممارسات الائتمان - خاصة تلك المتعلقة
بنشاطات الأعمال المصرفية - لم يتم إدراكها
على حقيقتها أبداً . وقد عملت بشكل
ناجح بالنسبة لمعظم فترة العصور الوسطى

في الشرق الأدنى ، ولكن يبدو أنها قد
متحجرة وظل تطورها متوقفاً . ولقد
أشكال ومجالات نشاطات الائتمان الذي
نجدها في الشرق الأدنى في القرن الثامن
دون تغيير حتى مجيء القرن الخامس
والسادس عشر . وبالاختلاف
الغرب ، فإنها لم تتطور إلى نوع الإ
والمؤسسات المصرفية التي كانت مشتقة .
بذور التطور الاقتصادي لأوروبا . ولذا
يكون لدينا الحق في التساؤل لماذا لم تستطع
النشاطات الاقتصادية المزدهرة في الشر
الأدنى الإسلامي في القرون الوسطى
تؤدي إلى ظهور نوع أكثر فعالية وإتقاناً ،
مؤسسات الائتمان والأعمال المصرفية ،
حين أنها كانت لديها ميزة سبق بثلاثة
أربعة قرون بالمقارنة مع أوروبا ؟

والإجابة - كما اعتقد - يجب البحث
على الأقل جزئياً في المناخ الاجتماعي للحد
الاقتصادية في الشرق الأدنى في القرون
الوسطى . وقبل أن نقوم بإقتراح حل جزئياً
أو حتى تجريبي لتلك العبارة الموهمة
للتناقض ، فإنني أقترح تقديم الخلفية
طريق مسح مختصر للمؤسسات الإسلامية
الرئيسية للائتمان في القرون الوسطى . علم
مستويين متتابعين ومرتين زمنياً - مستوى
يعدان أيضاً منفردين طبقاً للنوع
الكيف . وعلى المستوى الأول ، فمنذ بدا
الإسلام حتى القرن الحادي عشر ، فإننا
نستقي كل معلوماتنا تقريباً من مصادر غير
وثائقية - وبصفة رئيسية مصادر نظرية

التاجر يقوم بالتجارة برأس ماله الخاص أو برأس المال الذي أودع عنده بواسطة شريك . وفي « كتاب المشاركة » المتضمن في كتاب الأصل للشيباني ، الذي يعد واحداً من مجموعة القوانين الإسلامية الأولى (في أواخر القرن الثامن ، أو أوائل القرن التاسع) ، ثمة تأكيدات منتظمة على النصوص التي تحول كلاً من طرفي الشركة حق الشراء والبيع على أساس الإثبات كما لو كان شيئاً بديهيّاً^(١).

ولقد استمر ورود الإشارات إلى إنتشار استخدام القروض في الأعمال الأدبية القانونية الإسلامية التالية . وإن العالم القانوني السرخسي في القرن الحادي عشر قد أعلن أن « البيع على أساس الإثبات يعد سمة مطلقة من سمات التجارة »^(٢) ، بعد حوالي قرن من ذلك الوقت ذكر الكاشاني عند إشارته إلى التجار « أن من عادتهم البيع نقداً وعن طريق الإثبات »^(٣).

إن البيع عن طريق ، الإثبات ، في شكل مدفوعات مؤجلة للبضائع التي تم شراؤها (البيع بالتأخير) أو المدفوعات المقدمة من أجل التسليم في المستقبل (سلم) كانا يعتبران أشكالاً قانونية تماماً للسلوك التجاري^(٤) . ولقد اعتبر كثير من الكتاب الإسلاميين القانونيين ، سواء بشكل ضمني أو صريح ، أن المعاملات الخاضعة للإثبات كانت لا يمكن الإستغناء عنها بالنسبة للتجارة الناجحة والمثمرة .

قانونية مع إشارات مبعثرة في الصحف ، والأعمال الجغرافية والأدبية المحضة ، وذلك يمكننا من تكوين رأي عام حول وسائل وأساليب الإثبات خلال القرون الثلاثة والنصف الأولى للإسلام. ويزودنا بأساس لبعض التأمل المثقف بالنسبة للأوجه الكيفية لتطبيقها في التجارة . وعلى المستوى الثاني ، فإن تلك الحقائق « النظرية » تستكمل بواسطة المعلومات المتضمنة في وثائق جنيزا بالقاهرة . ونجد فيها سجلات شاملة للنشاطات التجارية الواقعية التي نشأت بصفة رئيسية منذ القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر ، مع بعض الحقائق للقرون التالية أيضاً ، وتتضمن كذلك معلومات وافرة بالنسبة لجميع أوجه عمليات الإثبات . ونتيجة لذلك ، فإن تلك الوثائق تزودنا بأساس راسخ لإصدار أحكام دقيقة - كيفية وأيضاً كمية - بالنسبة لاستخدام وفائدة الإثبات في التجارة المحلية والدولية ، وتعد ذات قيمة - بصفة خاصة - في تزويدنا بالتلميحات ونفاذ البصيرة التي ستطبع بمقتضاها تقييم نقاط القوة والضعف للأساليب العديدة المطروحة .

إن أساليب الإثبات التي تستطيع أن تقوم بكل من تسهيل التجارة وتزويدنا بالإطار لاستخدام الإثبات كوسيلة للإستثمار في التجارة توجد بالفعل في شكل متطور في بعض الأعمال القانونية الإسلامية المبكرة . فالبيع والشراء على أساس الإثبات كان ممارسة تجارية منتشرة ومقبولة ، سواء كلاً

وفي مناقشة حقوق العميل أو الشريك القائم بالإدارة طبقاً للعقد ، قال العالم القانوني السرخسي :

« إننا نعتبر أن البيع عن طريق الإئتمان يعد بمثابة جزء من ممارسة التجارة وأنه بمثابة أكثر الوسائل إثماراً بالنسبة لتحقيق هدف المستثمر الذي يتمثل في الربح ، وفي معظم الحالات . يكون من الممكن تحقيق الربح فقط عن طريق البيع بالإئتمان وليس بالبيع نقداً »^(٨).

لقد كان المقصود أن يتم تطبيق تلك العبارة على جميع أشكال التجارة ، ولكنها كانت ملائمة بصفة خاصة للتجارة الدولية ، كما قال لنا نفس الكاتب إستكمالاً للنص السابق .

« ... ويمكن أن تكون التجارة أيضاً عبر مسافات بعيدة ، وإن ذلك النوع الأخير من التجارة لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق البيع بالإئتمان »^(٩).

ولم تكن التجارة الدولية مستحيلة دون استخدام الإئتمان فحسب ، بل إن المبيعات بالإئتمان كانت أكثر الوسائل نجاحاً في تحقيق الربح ، إن لم تكن دائماً أسرع الوسائل أيضاً . ولقد تم شرح السبب في ذلك بواسطة نفس الكاتب (السرخسي) في مقالة أخرى حين قال :

« إن الشيء يباع بالإئتمان لقاء مبلغ أكبر عما كان يباع به نقداً »^(١٠).

إن تلك العبارة لا توضح فقط السبب في

أنه كان ثمة ربح أكبر يمكن الحصول عليه من المعاملات التجارية الخاصة بالإئتمان ، بل إنها توضح أيضاً كيف كان من الممكن للتجار أن يمدوا الائتمان في بعض الأحيان لفترات طويلة من الزمن دون توتر أو شل حركة مواردهم . وفارق السعر بين العمليات التجارية بالإئتمان والنقد يساعد أيضاً في شرح السبب لماذا لم يؤدّ تحريم الربا ، إلى المدى الذي تمت مراعاته (ومن المرجح أنه مدى كبير) إلى عدم ممارسة أي تقييد خطير أو حتى محدود بالنسبة لسير التجارة . فإنه ، في حين أن الاختلاف في السعر الذي يبيع به الشخص بالإئتمان والسعر الذي يبيع به نقداً لا يعد فائدة على المستوى الرسمي أو القانوني ، فإنه في رأي بعض القانونيين المبكرين يؤدي ، من ناحية وظيفته الاقتصادية ، نفس الدور الذي تقوم به الفائدة عن طريق إضافة عائد للدائن مقابل المخاطر المتضمنة في العملية التجارية ، ويعوضه عن عدم وجود رأس مال له . وفي هذا الصدد ، يجب أن نلاحظ ، أيضاً ، أنه منذ القرون المبكرة للسيطرة الإسلامية على الشرق الأدنى ، قد وجدت وبأهمية كبيرة صور متعددة لأشكال المشاركة وبخاصة تلك الأنواع المتطورة القابلة للتكيف ، والتي تفي بشكل ملائم ومرن ومشروع من وجهة نظر كل من المستثمر والتاجر بالوظيفة الاقتصادية للقرض الذي تؤخذ عليه الفائدة . وإن أي مناقشة شاملة للإئتمان في الشرق الأدنى في القرون الوسطى يجب أن تتضمن إعتباراً

كبيراً لتلك العقود ، ولكنه في المفهوم الحالي يكفي أن نلمح إليها ونذكرها فقط بقدر ما ترتبط بشكل مباشر مع مؤسسات الائتمان المصرفية .

ولانتهاء الفائدة يجب أن أذكر أيضاً نوعي القروض المتحررة من الفائدة التي تمت مناقشتها في النصوص الإسلامية-القانونية المبكرة - القرض والعارية - أي القروض للاستخدام والقروض للإستهلاك . ولكن جميع الدلائل تشير أن تلك الأنواع من القروض كانت تقريباً غير جدية بالاعتبار في التجارة الإسلامية في القرون الوسطى^(١١).

والقانون التجاري الإسلامي لا يلخص لنا فقط أساليب المعاملات بالائتمان ، بل أنه يصع النصوص أيضاً من أجل مثل تلك المعاملات . وأساليب الائتمان ، مثل الحوالة والسوفتاجا (Suftaja) تعد أمثلة رئيسية لذلك النوع من الائتمان . ولقد كانت الحوالة هي دفع الدين من خلال تحويل حق المطالبة ، أما السوفتاجا فكانت تعادل خطاب الاعتماد أو الكيبيالة^(١٢) .

وممارسة كل من هذين الأسلوبين للائتمان حتى القرن الحادي عشر مسجلة في أوراق البردي العربي من مصر وفي تاريخ القرن التاسع والعاشر : وفي التجارة الخاصة نجد أن السوفتاجا مقابل المبالغ الضخمة مثل ٤٢٠٠٠ دينار تعد مقراً بها في التجارة عبر الصحاري ، ومقابل مبالغ أكبر في العراق تتضمن التحويلات المالية للإيرادات المحلية

إلى الحكومة المركزية بواسطة الملتزمين بالضرائب^(١٣) . ولقد كانت كل من الحوالة والسوفتاجا تتم دائماً في شكل التزام كتابي ، ومن ثم كانت أول وأهم أشكال أوراق الائتمان التجاري في الشرق الأدنى في القرون الوسطى . ولقد تم إستكمالها بعدد من مستندات الائتمان الأخرى مثل الرقعة والصك التي كانت بمثابة تعليمات بالنسبة لدفع ، أو تحويل أو إيداع الأموال لدى أصحاب المصارف والصرافين .

إن تطور الأعمال المصرفية أو شبه المصرفية في القرن العاشر في العراق - التي تُكتب عنها الكثير - كان في الحقيقة مثيراً للإعجاب . ولكنه ليس من الواضح إذا ما كانت تلك البنوك قد قامت بمهمة أبعد من كونها هيئات للدفع وأساليب لتحويل الأموال من موقع جغرافي لآخر ، ومستودعات للحفاظ على مكاسب موظفي الدولة العديدين بطريقة آمنة ، وليس من الواضح كذلك إذا ما كانت تلك الأعمال المصرفية تتضمن أي شيء يضاف إلى الأعمال المصرفية المتعلقة بالإستثمار . ويمكنني أن أضيف هنا - كما سوف نرى - أنه ثمة صلاحية مماثلة تنطبق على الأعمال المصرفية الأكثر تدعماً والمذكورة في وثائق جنيزا .

ومن بين أكثر أساليب الائتمان أصالة وأهمية - إبتداء من العصر الإسلامي المبكر توجد أشكال معينة من الإلتحادات التجارية تقوم أساساً على الائتمان وليس على أسس النقد أو السلع . ويعتمد هذا على سبيل

الرئيسية للإثبات في التجارة . فالأول يعكس موقفاً ينشد فيه التجار الذين ليس لديهم موارد كافية خاصة بهم التمويل ، وذلك موقف يستأجر فيه التجار رأس المال ، أما الوصف الثاني فإنه يعكس موقفاً ينشد فيه رأس المال منفذاً للإستثمار المفيد ، وذلك موقف يستأجر فيه رأس المال التاجر .

إن دور الإثبات باعتباره إستثماراً في التجارة ووسيلة لتمويل التجارة قد تم تفصيله بطريقة متطورة للغاية بواسطة الكاساني في مقالة شنت هجوماً عنيفاً على آراء الشافعي في شركات التضامن . فإنه طبقاً لرأي الشافعي تعتبر الوظيفة والمهدف الرئيسي لشركة التضامن هي ثماء المال . وذلك يمكن تحقيقه ، - طبقاً لرأيه - فقط من خلال إستثمار حقيقي مثل النقد ، وليس الجهد أو الإثبات : ولهذا السبب ، من بين أسباب أخرى ، يرفض الشافعي شرعية كل من شركة الإثبات وشركة المجهود ، وتعد الأخيرة إتحاداً يتمثل فيه الإستثمار الرئيسي في إختلاق مهارات للأطراف المتضمنة . وقد واجه الكاساني إعتراض الشافعي بالنقاش ، فإن الناس كانوا يشغلون بهذين النوعين من الشركات على مدى قرون دون تعنيف من أي شخص ، ومن المؤكد ، كما قال النبي [صلى الله عليه وسلم] أن أمته لن توافق بالإجماع على خطأ . وفوق ذلك ، فإن عنصر الوكالة يعد فعالاً في تلك الأنواع من الشركة ، ومن ثم فهي تعد شرعية . وقد قال الكاساني ما يلي :

المثال ، شكلاً منفرداً من الشركات التجارية المتممة لتكون أشبه « بشركة إثبات » وغيرها من الأشكال التي يقوم فيها الإستثمار على أساس السديون أو الشراء على أساس الإثبات .

ومما يعد ذا أهمية خاصة شركة الإثبات . وفي المذهب الحنفي ، الذي يعد واحداً من المدارس الرئيسية الأولى للقانون الإسلامي المبكر ، تعد شركة الإثبات نوعاً متميزاً من التضامن التجاري . وهي تصميم يتكون فيه رأس مال الأطراف ليس من النقد أو السلع ، بل يتكون كلية من الإثبات . ولقد قابلنا شركات الإثبات من قبل بشكل متطور تماماً في أواخر القرن الثامن ، وإن وصفها وتفصيلها يزودنا ببعض المعلومات الموثوقة بالنسبة لوظيفتها الإقتصادية . وفي هذا الصدد قال السرخسي :

« بالنسبة لشركة الإثبات ، فإنها أيضاً تسمى بشركة المعدمين (شركة المفلسين) . وهي تقوم عندما يكون الناس متضامنين بدون أي رأس مال من أجل الشراء بالإثبات ثم البيع . ويطلق عليها إسم تضامن السمعة الحسنة ، لأن رأس مال الشركاء يتكون من مركزهم وسمعتهم الطيبة ، فإن الإثبات لا يمنح إلا للشخص ذي السمعة الطيبة » (١١) .

وأهمية هذين الوصفين لشركة الإثبات . . « شركة المفلسين » و « شركة ذوي المراكز والسمعة الحسنة » تكمن في حقيقة أنها تعكس إثنين من الوظائف

العديد من الأمثلة بالنسبة لها ، وهي تبين كيف كان يتم إستخدامها للربط بين الإئتمان والتجارة وبين الإئتمان والصناعة والإنتاج^(١٣) ، كما ينطبق الأمر أيضاً بالنسبة للنواحي الأخرى للإئتمان .

وبالنسبة للآلاف من خطابات الأعمال التجارية ، والعقود والوثائق التجارية المتنوعة من جينزا ، فإننا نجد مقداراً كبيراً يحتوي على إشارة لنوع أو آخر من المعاملات التجارية الخاصة بالإئتمان . وعلى المستوى التجاري الأساسي ، فإن المبيعات ، (البيع بالجملة والبيع بالقطاعي) كانت تقوم في المعتاد على أساس الإئتمان ، أي على أساس الدفع المؤجل لفترة معينة . وتوضح الوثائق أن المشتري قد دفع علاوة على الثمن العادي من أجل تأجيل الدفع . ولقد كان يتم التعبير عن ذلك إما عن طريق منح خصم من الثمن المذكور مقابل دفعه نقداً مباشراً (ولقد كان الخصم يتراوح بين ٢٪ و ٤٪) أو عن طريق وضع تسعيرتين : إحداها للمعاملات التجارية النقدية ، والثانية أعلى قليلاً من أجل المعاملات التجارية بالإئتمان . وبالرغم من أن معظم التجار الذين تم ذكرهم في تلك الوثائق كانوا يهوداً ، فمن الجدير بالذكر أن تلك الممارسة كان مقراً بها على الأقل لدى واحدة من مدارس القانون الإسلامية المبكرة ، ولم تكن تعتبر ربا . . . ولقد تمت البرهنة على إنتشار تلك الممارسة بشكل مؤكد في إجابة مامونيدز ، الفيلسوف والعالم القانوني

إن قوله (أي الشافعي) أن شركة التضامن كانت تعتبر مسموحاً بها من أجل تسهيل نماء المال، يتضمن وجود بعض رأس المال الأصلي حتى يتم غمؤه . ونحن نقر أن شركة التضامن النقدية كانت في الحقيقة مسموحاً بها من أجل تسهيل نماء المال ، ولكن بالنسبة لشركات التضامن بالجهد والإئتمان ، فإنها لم تعتبر مسموح بها من أجل تسهيل نماء المال ، ولكن من أجل عرض خلق رأس المال ذاته . إن الحاجة إلى خلق رأس المال تحوز على الأسبقية على الحاجة إلى إغماؤه^(١٤) .

ومن ثم فشركات الإئتمان لها ما يبررها على أساس إستخدام المبدأ القانوني ، وبمقتضى الوظيفة الاقتصادية العامة لشركات التضامن التي لخصها الكاساني بأنها : أسلوب لإغناء أو خلق رأس المال^(١٥) .

..

وعندما نتنقل من المجال النظري للمناقشات في الكتابات الإسلامية القانونية التي تتناول نظام الإئتمان في الثلاثة قرون والنصف الإسلامية حتى نصل إلى مجال الممارسة التجارية المقربها من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر كما تم تصويره في أوراق جينزا ، فإننا نجد جميع هذه الأساليب وقد تم تحويلها إلى ممارسة عملية ، ولقد كان ذلك ينطبق على شركات الإئتمان التي تحدثنا عنها ، والتي نجد

اليهودي في القرن الثاني عشر ، الذي قال :
« إن تلك هي العادة المألوفة بين الناس في
التجارة ، ويدونها تتوقف التجارة توقفاً
تاماً » (١٨) .

وبالإضافة إلى إنتشار المبيعات التجارية
بالإئتمان ، كان يتم أيضاً تنفيذ الكثير من
المعاملات التجارية الثانوية التي تعنى
بالاحتياجات المنزلية اليومية على أساس
الإئتمان . ولهذا الغرض ، كان يتم إرسال
الطلبات الكتابية إلى التجار وأصحاب
البقالة وغيرهم من الموردين ، وبعد أن يتم
تراكم عدد معين منها كان يتم تجميعها ،
وبيانها وإتمام الدفع .

وبالنظر إلى تلك الغزارة في المعاملات
التجارية بالإئتمان ، فليس من الغريب أن
نجد في القرن الحادي عشر في مصر وشمال
أفريقيا نظاماً مفصلاً ومتشعباً للبنوك البدائية
والمقايضة بالعملة للتوفيق بين تلك
الاحتياجات والظروف .

ويمكننا أن نقوم بتقسيم المؤسسات التي
نشأت إستجابة لتلك الحاجات إلى قسمين
رئيسيين بفرض التحليل : هما :
الصرافون ، والتجار أصحاب المصارف .
ولقد كانت مهامها متداخلة .

ولقد كانت العمليات التي يقوم بها
الصرافون أقل تعقيداً مما يقوم به التجار
أصحاب المصارف ، حيث كانت مهمتهم
تعد أكثر تخصصاً نسبياً . إن التداول
المستمر في القرون الوسطى في العالم

الإسلامي لنسوحية واسعة من عملات
الذهب والفضة التي كانت قيمتها خاضعة
للتقلبات الدائمة قد تطلب أشخاصاً
ذوي المعرفة والخبرة لتسهيل تبادلها ، وإ
طلب التجار الدوليين لسك عملات خام
من أجل تمويل عملياتهم المندفعة بقوة عبر
مسافات بعيدة تطلب وجود مورد مع
للحصول عليها ، وقد كانت تلك مؤى
لحقيقة أن العملة لم تكن مجرد وسيلة
للتبادل ، بل إنها كانت أيضاً هدفاً للتجـ
يتطلب فحصاً وتقييماً . وجميع تلك المهـ
كانت تتم بواسطة الصرافين . فهم متوافرون
في كل مكان ، وفي المراكز التجارية الرئيسـ
مثل الإسكندرية والفسطاط كان ثمة مناط
وأسواق خاصة يشكلها الصرافون الذـ
كانوا المحور العصبي للمقايضة المالية
وكان حجم العمليات التي يقومون بهـ
يختلف ، وكان هناك صرافون يتعاملون
بالمبالغ الصغيرة والأوجه المحدودة فقط
هؤلاء الذين كانوا ذوي مراكز شبه رسمـ
وكانوا يشرفون على مقايضات تبلغ آلاف
الدولارات . أما الأرباح من تلك
العمليات فكانت لا تنتج عن المضاربـ
الماهرة بالعملة التي تقوم على أساءـ
معرفتهم الوثيقة باحتياجات سوق الذـ
فحسب ، ولكن أيضاً - ولعل ذلك بهـ
رئيسية - من عمولة ثابتة تفرض على
عملية مقايضة يتم القيام بها . وبالرغم
أنه ليس لدينا معلومات كافية من أجل تقـ
ثابت ، فإن العمولة كانت حوالى ١
بالنسبة لمبالغ حوالى ١٠٠ دينار، وأكبر كـ

للمبالغ الأصغر .

وعمليات الصرف هذه لم تكن مقصورة على الصرافين ، فقد كان جميع التجار تقريباً يشغلون بها ، وكانت تعد بالنسبة للكثيرين جزءاً كبيراً من نشاطاتهم ، خاصة هؤلاء الذين كانوا يشتغلون إلى مدى كبير بالتجارة الدولية . وبالإضافة إلى الصرف ، فإن الكثير من التجار المتوسطين والكبار كانوا يشتغلون بنشاطات متنوعة من الأعمال المصرفية البدائية .

وعلى أساس المعلومات المنشورة في جنيزا ، أو التي تمت دراستها حتى الآن ، فليس ثمة ذكر لشخص نجد أن وظيفته كانت تقتصر على الأعمال المصرفية . وأيضاً كان مدى إمتداد الأعمال المصرفية لأي تاجر منفرد ، فإنها تتم مواجهتها بالإضافة إلى التجارة الفعالة المتمثلة في السلع . وهكذا ، فإنه يمكن وصفهم باعتبارهم تجاراً أصحاب مصارف حتى أكثر مما كان الأمر في القرون الوسطى في الغرب ، مع التأكيد على العنصر الأول من تلك المهنة المركبة ، أي ، أن نشاطاتهم المصرفية كانت مرتبطة بشكل وثيق مع أعمالهم التجارية الخاصة .

ومن بين مهامهم المصرفية الرئيسية كان تبادل وتحويل النقود ، ولقد كان الهدف بالطبع هو تسهيل الدفع في كل من التجارة الداخلية والدولية . وأما الأسلوب الذي كان يتم ذلك بمقتضاه فكان يتمثل في توزيع العملات في أكياس مختومة تذكر عليها قيمتها المالية بدقة من الخارج . ولقد كانت

الاحتياكم على الأكياس خاضعة لأعمال البورصة الحكومية أو الشبه رسمية ، أو تلك الخاصة بالتجار المنفردين . . ومن المراسلات التجارية . وسجلات دفاتر الحسابات نستطيع أن نستنتج أنه كان ثمة حقيقتان منفصلتان تتم ملاحظتهما على خارج الأكياس المختومة : (أ) عدد العملات (ب) وزنها وقيمتها . وعلى سبيل المثال ، يمكننا أن نقرأ عن أكياس تحتوي على ٣٠٨ ، - من العملات الذهبية قيمتها ٣٠٨ دينار ، أو ١٢٢ من العملات الذهبية قيمتها ١١٩ و- دينار . ولسنا في حاجة لتأكيد أن تلك الأكياس المرزومة [المربوطة] المصنفة قد قامت بتسوية الحسابات بأسلوب أكثر ملاءمة متحاشية ضرورة الوزن ، وفحص وتقييم العملة بالنسبة لكل معاملة تجارية منفردة . ولقد كانت معظم المدفوعات وتحويلات النقود تتم عن طريق التحويل الوافقي لتلك الأكياس . أما عن نقل السجلات فقد كان شيئاً نادراً ، حتى إذا كانت تتضمن حسابات عميلين لنفس التاجر صاحب المصرف ، وإن استخدام الأساليب الكتابية للإثبات بالرغم من شيوعها لم تكن له نفس الأهمية مثل تحويل الأكياس المختومة .

وقد كانت الأساليب الكتابية للإثبات ذات أنواع عديدة - بعضها قد تم توقفه بالفعل في الأعمال القانونية النظرية السابقة ، بالرغم من أن ذلك في بعض الأحيان كان في أسلوب معدل ، وكان

البعض الآخر بمثابة إبتداعات . لقد كانت الحوالة ، أو تحويل الدين ، تعمل بنفس الأسلوب الذي تم تلخيصه في كتب الفقه ، وكثيراً ما نجد ذكرها في وثائق جينزا باعتبارها بديلاً للدفع نقداً . أما السوفتاجا ، أو الكيالة التي كانت في الغرب تتطلب دفع نوع من العملة مقابل دفع نوع آخر من العملة في منطقة أخرى قد تم ذكرها في جينزا بأنها تتضمن إعادة دفع نفس نوع النقود التي تدفع لصاحب المصرف المصدر . ولقد كان يتم إصدار السوفتاجا وسحبها على أصحاب المصارف المعروفين ، وكان يتم فرض رسوم عالية على إصدارها . ولقد كانت ذات قيمة مثلها مثل النقود ، فقد كان حاملها يمكنه استرداد قيمتها نقداً في الحال عند وصوله إلى وجهته نظراً لأنه كان ثمة عقوبة يومية لأي تأخير في الدفع . وتظهر المعلومات من سجلات جينزا أنه كثيراً ما كان يتم نشدان السوفتاجا وأحياناً كان يتم تفضيلها على النقد . ولكنها كانت غير ميسورة للحصول عليها ، نظراً لأن التجار أصحاب البنوك كانوا غالباً غير راغبين في إصدارها .

أما أسباب عدم الرغبة تلك فلم تذكر بوضوح ؛ ولكن من الممكن إستنتاجها من هذا الإطار : إذ القابلية المطلقة تقريباً لتحويل السوفتاجا إلى النقد عند تقديمها والعقوبات بالنسبة لأي تأخير في الدفع كانت تعني أن أي تاجر صاحب مصرف يصدرها يجب أن يكون واثقاً تماماً من

عمله ، أو شريكه أو زميله - أي ، في الموقع الذي سوف تسترد فيه قيمة السوفتاجا . ولقد كان ثمة قليل من التجار أصحاب المصارف الذين لديهم تلك الثقة التامة . أما أسباب الإفتقار لتلك الثقة فأمر معقد تماماً ومن الأسباب الهامة في هذا الصدد حقيقة أن النشاطات التجارية والأعمال المصرفية كانت تقوم على أساس شبكة من العلاقات الشخصية الإجتماعية ، وتلك في حد ذاتها ليست أساساً راسخاً يمكن بناء المؤسسات الإقتصادية عليه ، مما يمكنها أن تقوم بالعمل بشكل مستقل عن تلك الشبكة الإجتماعية .

وليس ثمة علامة تدل على أن السوفتاجا كانت قابلة للتحويل أو التفاوض . فإن الشخص الذي كان يستطيع سحب قيمتها كان فقط هو الشخص الذي تم إصدارها له ، وكان ذلك يتم فقط في المكان الذي تم تعيينه .

وبالإضافة إلى الحوالة والسوفتاجا ، فإن هناك نوعية واسعة من أوراق الإئتمان المستعملة والتي تعرف باسم الرقعة . وكانت تستخدم غالباً في التجارة المحلية أو التجارة عبر المسافات القصيرة . وكانت تؤدي عديداً من المهام : فكانت بمثابة طلبات للمدفوعات الثانوية ، مثل طلبات التسليم وأيضاً كانت تعد سندات إذنية - فكانت أحياناً مقابل مبالغ كبيرة . أما قوة تلك السندات الإذنية فنشأت من حقيقة أنه كان يتم إصدارها بواسطة تجار معروفين

أ. وكانت لها قوة النقد ، ليس فقط في جارة ، بل يمكن أيضاً استخدامها حتى أجل الدفع لجامعي العوائد الحكومية .
ب. لم تكن القيمة للرقعة في حد ذاتها ، كان المركز الشخصي وسمعة المصدر هي بمنحها قيمتها .

وبالنسبة لشكلها ووظيفتها ، فقد كانت ب. كثيراً من الشيك الحديث . وجميع بركات أو طلبات الدفع التي نجدها في تو جينزا كانت بالنسبة لمبالغ صغيرة بياً - من واحد إلى عشرة دينارات - بالرغم أننا أحياناً نقرا عن مبالغ أكبر ، تبلغ مائة ار ، وأما أنها كانت غالباً تتضمن مبالغ ميرة فهذا يشير - مثلاً يشير غيره من واصل - إلى أن مهمة تلك الناحية من عمال المصرفية كانت تتمثل بشكل رئيسي دفع الديون الصغيرة ، وكان ذلك يمثل حد كبير مع مهمة مراجعة الحسابات في مصر الحديث . إن تلك الرقعة المائلة نيك كان يتم استخدامها من أجل تسديد بد من الفواتير الصغيرة أو المتوسطة التي لا يستهدف لها التاجر بأسلوب لا يمكن ادبه في إطار نشاطاته المتنوعة ، بمقتضى سرود الممارسة المنتشرة للحصول على شريات عن طريق الائتمان .

ذلك الإنطباع يمكن أن يتم إثباته بقوة ن طريق فحص ناحية الإيداع للأعمال مصرفية التجارية . وفي حين أنه كان من ألوف للتجار وغيرهم أن يحتفظوا على أقل نسبة من نفودهم مودعة لدى

أصحاب المصارف - التجار ، وفي حين أن التجار أصحاب المصارف ذاتهم كانوا يحتفظون بودائع مختلفة في أحجامها لدى تجار أصحاب مصارف آخرين ، فليس ثمة دليل على الإطلاق أنه كان يتم دفع أي فائدة ، أو إعطاء أي نوع من المكافآت للمودعين . وكما أوضح جويتين ، فإن مهمة التجار أصحاب المصارف كانت مهمة غرفة المقاصة في البنوك للمدفوعات . وفي الحقيقة أن تلك الخدمة ذاتها لعلها كانت تشكل المكافأة بالنسبة للودائع ، نظراً لأنه أيضاً ليس لدينا أي دليل على أن التجار أصحاب المصارف كانوا يفرضون أي رسوم بالنسبة لتلك الخدمة الخاصة بالصرف ، وذلك نشاط ، كما تبدى لنا أوراق جينزا - كان يتطلب استثمار الوقت والحفاظ على دفاتر حسابات واعية .

إن الفوائد التي تتجمع لدى التاجر صاحب المصرف من تلك الإيداعات كانت ذات أنواع عديدة : توفر عديداً من أنواع العملة التي كانت ذات فائدة عظيمة في نشاطات تحويل العملة ، فقد كان يستطيع استخدام الأموال التي في حوزته لإصدار السوفتاجا التي كان يحصل مقابلها على رسوم كبيرة ، وكان يستطيع استخدامها المنح القروض التي كان يتم مقابلها تحصيل فائدة مقنعة ، وكان يستطيع استخدامها للإستثمارات الخاصة به في شركات التضامن ، أو لتغطية نفقاته الحالية حتى يتم تحصيل العائد من إستثماراته الأخرى - التي

كانت دائماً تتضمن تخلفاً في الوقت .

..

لقد كان التقييم السابق أشبه بملخص ضروري وكان إنتقائياً لتلك الأوجه من الائتمان والأعمال المصرفية التي تهدنا بأفضل صورة واعية لسمة ودور الأعمال المصرفية في الشرق الأدنى الإسلامي حتى القرن الثالث عشر ، بل حتى بعد ذلك .

إن النقطة الأولى التي يجب أن نؤكد لها هي أنه لم يكن ثمة تخصص، لقد سارت الأعمال المصرفية جنباً إلى جنب مع العمليات التجارية المنظمة ، وكانت تعد ثانوية بالنسبة لجهود التاجر في الأوجه التقليدية للتجارة مثل الشراء ، والبيع ، والتصدير ، والإستيراد ، إلخ . وفي الحقيقة ، فلاني أعتقد أن لدينا مسوغاً في تأكيد أن الأعمال المصرفية للتاجر كانت إمتداداً لعملياته التجارية وكانت مجرد خدمة ومهارة أبعد ، من بين مهارات أخرى ، كان من المتوقع أن يمتلكها أي تاجر يقوم بمشروع . وفي عبارة أخرى ، فإن معظم التجار إلى حد ما كانوا يؤدون مهمة تتأثل في الواقع مع مهمة أصحاب المصارف ، وكل وجه من أعمالهم الخاصة بالائتمان وأعمالهم المصرفية - مثل صرف النقود ، وإصدار الكمبيالات ، وقبول الودائع ، والعمل كغرف مقاصة من أجل دفع كل من المبالغ الكبيرة والصغيرة - من الممكن ربطه بشكل مباشر أو غير مباشر بعملياتهم التجارية .

ويجب أيضاً أن نضع في أذهاننا أنه بالرغم من أنه كان ثمة مجموعة متنوعة من أساليب الائتمان كانت تعد معروفة وتتم ممارستها في العالم الإسلامي منذ العصر المبكر للقرون الوسطى - أساليب تتشابه مع تلك التي بدأت في الظهور بأوروبا فقط في القرن الثالث عشر - فإن توسعها في الحياة الاقتصادية كان مقصوراً بصفة رئيسية على صرف النقود وغيره من العمليات المماثلة ، من أجل تسهيل دفع الديون ، وإلى مدى أقل ، على تداول أساليب الائتمان الكتابية القابلة للتحويل . ونعود الآن للسؤال الذي طرحناه في البداية .

لماذا لم يستطع العالم الإسلامي في القرون الوسطى أن يؤدي إلى ظهور مؤسسات إئتمان مستقلة ومستقرة ومنظمة في حين كان لديه ذلك السبق الزمني البارز ؟ من أجل إجابة ذلك السؤال بشكل قاطع سوف يتحتم علينا دراسة الكثير من المشاكل مثل تأثير مفهوم الإيداع من وجهة النظر الخاصة بالشرق الأدنى . وفي القانون (الفقه) الإسلامي ، لا يتضمن عقد الإيداع دفع أي رسوم أو أي نوع من التعويض سواء للمودع أو للمودع لديه . فإن مهمته في القانون الإسلامي ، مثله مثل العرف القانوني المبكر في الشرق الأدنى ، كانت تقتصر على ما يتضمنه إسمه ، فإن إيداع الأموال أو السلع والحفاظ عليها كان يخضع مصلحة يمتلكها . أما إستغلال المودع لديه للملكية المودعة فكان محمداً بصرامة .

ولعله بسبب ذلك النص القانوني كان عقد الإيداع يقوم بمهامه المختلفة في العالم الإسلامي بالمقارنة مع الغرب في العصور الوسطى . ولكن الغرب ، كان المودع لديه لا يحتفظ بالسلع فحسب ، بل إنه أيضاً كان لديه الحق في إستخدامها في عديد من الأغراض التجارية . وبالنظر لتلك الميزة ، كانت الوديعة تعاد إلى مالكها مع علاوة ، وتطورت الودائع إلى نوع من الأعمال المصرفية البدائية . وبالرغم من أن القيود على إستغلال الودائع في قانون الشرق الأدنى - لعلها لم تراع دائماً - ، فإن من المحتمل كثيراً أن ذلك المفهوم المعين للودائع كان له تأثير كاسح شديد على تطور أي نوع من البنوك الإيداع في العالم الإسلامي وساهم في الحفاظ على الإئتمان والأعمال المصرفية في حدود ضيقة .

ولكنني أعتقد أن أيأ من مفهوم الشرق الأدنى للودائع ، أو أي عوامل مماثلة لا تقدم لنا تفسيراً شاملاً كافياً لجمود الأعمال المصرفية ومؤسسات الإئتمان في العصور الوسطى الإسلامية . وأعتقد أنه يجب أن نشد ذلك . ويمكننا أن نجد في الإطار الإجتماعي للحياة الإقتصادية في الشرق الأدنى في العصور الوسطى . فدراسة مؤسسات الإئتمان والأعمال المصرفية من وجهة النظر تلك - ولعلنا قد نجازف بنضمين كثير غير ذلك من المؤسسات التجارية - تبين لنا الأهمية المغالى فيها للمركز والعلاقات الشخصية كمعاصر

لقيامها بالعمل الفعال . وإن أكثر أنواع شركات الإئتمان شيوعاً التي ذكرناها من قبل هي شركة الوجود - أي شركة هؤلاء و ذوي المراكز والسمعة الحسنة - . وذلك يتضمن أن منح الإئتمان كان يفترض مسبقاً وجود مركز إجتماعي مميز أو علاقة واتجاه مفهوم بين الأطراف في تلك المعاملة التجارية . وإن موضوع المركز والعلاقة الإجتماعية هذا لا يزال يذكر في الحقائق (في حينها) المتعلقة بالإئتمان والأعمال المصرفية . مثلاً ، فعند الرغبة في إستخدام السوفتاجا (أي الكيمبيالات) ، وقبول السندات الإذنية بدلاً من الدفع نقداً ، وفرط السحب الذي كثيراً ما كان يسمح به التجار أصحاب البنوك لعملائهم المتنازين ، كانت جميعها تقوم على أساس مركز الأطراف المعنية ، والشبكة الفعالة للعلاقات الإجتماعية - الشخصية المعممة بطريقة غير رسمية . ومن النادر - إذا حدث - أن نجد إثنائاً فعلياً موثقاً ونشاطات مصرفية تجارية خارج هذا الإطار . ومن ثم نجد أماناً إستنتاجاً متناقضاً ظاهرياً يفرض نفسه :

إن تلك العوامل - أي المركز والعلاقات الشخصية - الإجتماعية - التي أمنت السير السلس الناجح للإئتمان والنشاطات المصرفية التجارية في دول البحر الأبيض المتوسط الإسلامية خلال معظم عصر القرون الوسطى ، كانت هي نفس العناصر التي حدثت من نموها وتوسعها وتطورها إلى تنظيمات مستقلة ومستقرة . ونظراً لبطء وعدم

التبني بالنسبة للإتصالات بين المراكز البعيدة
جغرافياً. ونظراً لوجود القيود البدنية
والسيكلوجية بالنسبة لعلاقات الفرد
الاجتماعية، فإن مجال النشاطات
الاقتصادية كان مقيداً بالضرورة في حدود

دوائر وثيقة وصغيرة عديدة. وإن إمكان
إدماجها في بنية أكبر وأكثر تماسكاً كان
معوقاً بسبب الأساس الاجتماعي الضيق
نسبياً الذي كانت تدير الحياة الاقتصادية
على أساسه.

الهوامش

(١) بالنسبة لأوروبا في القرون الوسطى، قارن
م. م. بوستان، الإثنان في تجارة القرون
الوسطى، مراجعة التاريخ الاقتصادي،
الجزء ١ (١٩٢٧ - ٢٨) ص ٢٣٤ - ٢٦١،
حيث برهن بوستان بشكل مقنع أنه، من
ناحية التجارة، لم تكن العصور الوسطى في
أوروبا بمثابة « عصر ما قبل الإثنان ».

وليس ثمة دراسة يمكن مقارنتها بالنسبة للتركيز
على العالم الإسلامي في القرون الوسطى،
ومع ذلك، بالنسبة للحصول على حقائق
لتأييد ذلك المضمون، قارن س. د.
جوتين، مجتمع البحر الأبيض المتوسط،
والمجتمعات، اليهودية في العالم العربي طبقاً
لتصويرها في الوثائق في جينيزا القاهرة،
الجزء ١، والأسس الاقتصادية،
كاليفورنيا، ١٩٦٧، ص ٢٢٩ - ٢٦٢،
وأل. أوردوفيتش، المشاركة والربح في
العصور الوسطى في الإسلام، برنستون،
١٩٧٠، ص ٧٧ - ٨٦، ومس. ليب،
«Geld und kredit, Studied sur
wirtschafts geschichte Aegyptens
im Mittelalter, JESHO» وبالنسبة للفترة التالية
لذلك، قارن رونالد س. جينينجز،
« القروض والإثنان في أوائل القرن ١٧
بالسجلات القضائية العثمانية »،

JESHO، الجزء ١٦ (١٩٧٣)،
ص ١٦٨ - ٢١٦.

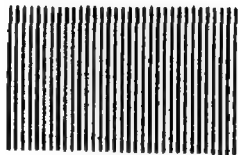
(٢) بالنسبة لتاريخ الإثنان ومؤسسات الأعمال
المصرفية في أوروبا، قارن بين المراجع في نهاية
المقالة الرائعة من تأليف الفقيه ريموند دي
روفر، « تفسيرات جديدة لتاريخ الأعمال
المصرفية »، صحيفة تاريخ العالم، الجزء
٢، (١٩٥٤) ص ٣٨ - ٧٦.

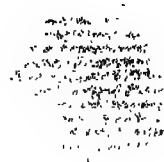
(٣) بقدر معرفتي، لم يتم أي شخص حتى الآن
بعملية تجميع وتحليل منظم للإشارات
والأشكال العديدة للإثنان المبعثرة في كتب
التاريخ وغير ذلك من المصادر التاريخية التي
تبتدىء من القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى
للمصر الإسلامي، والنموذج الوحيد
للمعالجة الجزئية من ذلك النوع، والذي
يحتاج إلى مراجعة، هو و. ج. فيشل،
اليهود في الحياة الاقتصادية والسياسية في
العصور الوسطى في الإسلام، لندن،
١٩٣٧، حين جمع فيشل كثيراً من المعلومات
عن « أصحاب المصارف » اليهود -
Jahabidha - في بغداد خلال العقود المبكرة
للقرن العاشر، قارن ص ١ - ٤٤.

(٤) على سبيل المثال، في الصيغة المقترحة للمضرد
المكتوبة للأشكال العديدة للمشاركة، فإننا
كثيراً ما نواجه عبارة: « ويبيع بالتقيد
والناصية » (أي الشريك) يمكنه الشراء

(١٣) قارن أ . ميز ، نهضة الإسلام ، الترجمة
الإنجليزية بواسطة س . خودا باكشا ،
ود . س . مارجوليت ، باتنا ، ١٩٣٧ ،
ص ٤٧٦ ، (باقتباس إين حوقل) و .
ج فيشل ، اليهود في الحياة الاقتصادية
والسياسية في القرون الوسطى في
الإسلام ، ص ١٩ .
(١٤) الرخسي ، المبسوط ، الجزء ٢ ،
ص ١٥٢ . والتعبير الذي يطلق على تضامن
ذوي السمعة الطيبة ، هو شركة
« الوجود » . .
(١٥) الكاشاني : بدائع ، الجزء ٦ ، ص ٥٨ .
(١٦) « طريق إستناء المال أو تحصيله »
(١٧) أ . أدوفيتش ، « النظرية والممارسة في القانون
الإسلامي : بعض الأدلة من جهنزا » ،
الدراسات الإسلامية ، ٣٢ ، ص ٢٩٢ -
٢٩٤
(١٨) مامونيدز ، الإجابة ، طبعة ج . بلاو ، ٣ ،
أجزاء ، القدس ، ١٩٥٧ - ٥٩ ، الجزء ١ ،
ص ٨٨ - ٨٩ . إن كثيراً من المعلومات التي
تقوم على أساسها تلك المناقشة توجد في س .
د . جوتين ، مجتمع البحر الأبيض المتوسط ،
الجزء ١ ، ص ٢٢٩ - ٢٥٠ .

والبيع نقداً أو عن طريق الإئتمان . الشيباني ،
كتاب الأصل ، مكتب الشركة ، دار الكتب
المصرية ، فقه حنفي ٣٤ ، صفحة ٥٧ ب ،
و ٦١ ب .
(٥) الرخسي ، المبسوط ، ٣٠ جزء ، القاهرة
١٣٣١ - ١٣٢ ، الجزء ٢٢ ، ص ٣٨ :
البيع بالنسيئة تجارة مطلقة .
(٦) الكاشاني ، بائع الصنائع في ترتيب الشرائع
٧ أجزاء ، القاهرة ، ١٣٢٨ ، الجزء ٦ ،
ص ٦٨ : « ومن عادتهم البيع نقداً
وناسية » .
(٧) قارن ج . شاخست ، مقدمة في القانون
الإسلامي « أكسفورد ، ١٩٦٤ ، ص ١٥٣
وما يليها
(٨) الرخسي المبسوط ، الجزء ٢٢ ، ص ٣٨
(٩) نص المصدر ص ٣٨
(١٠) نفس العمل ، الجزء ٢٢ ، ص ٤٥ :
« فالشيء يشتري بالنسيئة بأكثر مما يشتري به
بالنقد » .
(١١) قارن شاخست ، مقدمة في القانون
الإسلامي ، ص ١٥٧ .
(١٢) نفس العمل ، ص ١٤٨ - ١٤٩





الحضارة

على طريق النمو

(بين الدعوة إلى العزلة .. والدعوة إلى التواصل)

د. أحمد كمال أبوالمجد

المستشار بمكتب سمو ولي العهد - الكويت

قرأت ما كتبه الأخ الفاضل الدكتور عبد الحليم عويس في كلمة التحرير بالعدد ٣٢ من «المسلم المعاصر» تحت عنوان «الحضارة قبل أن تولد» ... ومع حرصي الشديد على ألا تشغل قراءنا هذه الأهمام بمساجلات فكرية تبعد بهم عن مشاكلهم الحقيقية أو تصرفهم عن مواجهة مسؤولياتهم تجاه تلك المشاكل، فإن بعض ما جاء في تلك «الكلمة» جدير - فيما أرى - بتصويب يطرح على القراء وجهة نظر مخالفة، في قضية تتصل بالتوجهات الأساسية للعمل الإسلامي المعاصر ..

الأمر أنني أرى خطراً كبيراً في الاتجاه إلى أسلوب الاستعارات اللفظية الغامضة في تناول قضايا وثيقة الاتصال بسلوك الناس أفراداً وجماعات وبسعيهم إلى تحقيق أهداف معينة وحماية مصالح عديدة .. ذلك أن هذا الأسلوب - بحول في تقديري دون التزام الضبط والتحديد في وصف الظواهر وتشخيصها، وفي اقتراح الحلول وتفصيلها ..

وجوهر كلمة الدكتور عويس أنه لا بد قبل البحث في شروط النهضة الحضارية، والقوانين التي توسع تلك الحركة .. من البحث في «شروط البيئة» أو المكان المكيف تكييفاً خاصاً يمكنه من أن يعطي تلك القوانين والشروط فرصتها للفاعلية والإيجاب ..»

ولا بد أن أعترف في مستهل تعقيبي على هذا

٢ — والعزلة والاعتكاف والمراقبة .. لم تعد أموراً ممكنة، ولم تعد أموراً صالحة حتى ننصح بها ونذكر إليها ..

ذلك أن الرؤية التي يعرضها الكاتب تصدر عن تصور خاص للإسلام مؤداه أنه بناء عقدي وفكري وسلوكي مختلف اختلافاً شاملاً كاملاً عن كل ما عداه وأن تطعيمه في أي جزء من أجزائه بمكون من مكونات حضارة أخرى لا بد أن يصبه بالفساد والتشوه .. وذلك في المراحل الأولى لنموه عن الأقل .. وهذا التصور رائج منتشر لدى كثير من الكتاب والمفكرين، وهو مسؤل — فيما أرى — عن أزمة كثير من الحركات الإسلامية في محاولتها تصور العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين .. ومسؤل كذلك عن أزمة المسلم المعاصر ووقفته مشدوداً مشدوهاً حائراً وسط ما يحيط به من متغيرات .

وينسى أصحاب هذا التصور أن الإسلام بناء من رب الناس إلى الناس، كل الناس، ليستقيموا على قيم معلومة غير خافية .. تنبع من توحيد الله وإفراده سبحانه بالعبادة والطاعة .. ومن تصور واضح لمهمة «الإنسان» على هذه الأرض يجعله خليفة فيها مسؤلاً عن إقامة العدل والحق وتبادل الرحمة .. وهي مهمة واضحة لا حاجة معها إلى أبحاث غامضة في رحم الحضارة، ونطفها، وجنينها .. بهذا نزلت كلمات الله على امتداد التاريخ .. وبهذا جاء إبراهيم وموسى وعيسى والنبول وعهد ﷺ ..

ينسى أصحاب هذا التصور الحقائق الكبرى التي تجعل المسلم — بإسلامه — جزءاً أساسياً من أجزاء الوجود الإنساني الممتد على امتداد العصور :

وحدة الخالق سبحانه «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط» .

إن الحديث عن «جنين» الحضارة، و«الرحم الشرعي» الذي تولد فيه، «والنطفة» التي توضع في ذلك الرحم الشرعي .. كل ذلك لا يمكنه إلا أن يولد رؤية غامضة وتقريبية لكل عناصر الموضوع . واعترف مرة ثانية أنني لم أفهم جيداً حدود المعاني التي تحملها هذه المصطلحات .. وبشيء غير قليل من الصعوبة استطعت أن أستخلص المقولة الرئيسية التي يدافع عنها الكاتب، وهي أنه «إذا طرأ الحلل أو القصور أو المرض على بذرة الحضارة في مراحل تكوينها الأولى (داخل الرحم الشرعي) فإن الحضارة تولد وفي بنائها القصور والانحراف . وقد يكون العلاج شبه معذور ..»

لذلك فإن «نقاء» (رحم الحضارة) وعدم اختلاط العناصر فيه بين أصيلة ووالدة إذا هو الشرط الجوهري لضمان نمو حضارات ذات خصائص مستقلة ولضمان اضطرادها وانبعاثها المتجدد في التاريخ .

أما وسيلة تحقيق هذا النقاء، وضمان سلامة عملية التكوين الأولى للحضارة فإن الكاتب يراها متمثلة في انغلاق الحضارة على نفسها وانعزالها عن العالم من حولها .. وعبارته — في هذا على الأقل — واضحة لا تحتمل التأويل فهو يقول : «لا حل إلا بالاعتكاف أو الاعتزال والمراقبة أو بناء جدار خاص يحمي الجرثومة الفضة من الانسحاق العاجل أو نقل أمراض البيضة، أو حمل خصائصها، أو فقدان النمو الذاتي المستقل» .

ومع التقدير الكامل للبواعث النبيلة لهذا الكلام كله فإنني أتخفظ عليه كله .. بشقيه ..

١ — فالإسلام ليس هكذا منفصلاً عن سياق التاريخ، ولا هو خارج عن إطار التجربة الإنسانية الطويلة هذا الخروج الكلي المطلق .

ووحدة الإنسان. «وجعلناكم شعوباً وقبائل
لعارفهم» «كلكم لآدم وآدم من تراب» «الخلق
كلهم عيال الله».

ووحدة الرسالة.. «شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به
إبراهيم وموسى وعيسى..» «أن أقيموا الدين ولا
تفترقوا فيه».

إن أصحاب هذا النظر يوشكون أن يقولوا في
الإسلام، قولنا في الحق سبحانه:

«كل ما خطر ببالك فالله خلاقه».. وهم بهذا
القول يقيمون حاجزاً من الغربة بين الناس وبين
الإسلام بهالة من الغموض والإبهام.. يعجز معها
الناس عن أن يجدوا أنفسهم في هذا الدين.. وهو
أمر — فيما نرى — خاطيء أشد الخطأ، ضار
بالمسلمين أفدح الضرر.. إن سيرة النبي ﷺ
نسفننا تماماً في هذا المقام.. فقد دعا قومه والدنيا
كلها إلى أمور محددة في ميدان العقيدة، وأخلاق
الفكر، والأخلاق السلوك وتنظيم المجتمع.. وعلمهم
— في غير تعقيد — أن من أشرك بالله فقد حبط
عمله وأن «البر حسن الخلق»، وأن ما ينفع الناس
يمكث في الأرض..

كما علمهم بعد ذلك أن «الحكمة ضالة
المؤمن»

وأن «من سلك سبيلاً يلتبس فيه علماً سهل
الله به سبيلاً إلى الجنة».

فأبى هذه الصورة المشرفة الواضحة من التصور
الذي يجعل الإسلام تقيضاً لكل ما تعارفه الناس..

ويجعل المسلمين صنفاً غريباً من البشر.. كما
يحمل تاريخهم تنوعاً ناشراً في مسار الأمم والشعوب
مر عباد الله.

هذا عن القضية الأولى.

أما عن القضية الثانية.. قضية الدعوة إلى
الاعتكاف الحضاري فإننا نقول — بكل الصراحة
والإلحاح — أن الانكفاء الحضاري وما يقتضيه
بالضرورة من انكماش أفق الرؤية وساحة الاهتمام لا
يصلح أسلوباً عاماً للعمل الحضاري.. وهو في الأعم
الأغلب مقدمة تاريخية لعصور الضعف والقابلية
للاستعمار.. بينما الانفتاح على العالم والاتصال
بالتقافات هو الذي يزود الحضارة بفرصتها التاريخية
لتنمو والامتداد ومباشرة التأثير على مسار التاريخ.

إن الدعوة إلى «الاعتكاف الحضاري» بحجة
الإعداد لمولد الحضارة المتميزة التي لا تغالطها
أوشاب الحضارات التي ثبت إفلاسها لا يمكن أن
تقبل بهذه البساطة الغريبة.. إنها — فيما نرى —
ثمرة تنظر رومانسي يحمل في ثناياه مخاطر محسوبة..
إن هذا الاعتكاف يعزل أصحابه ويضعهم خارج
دائرة الحركة والصراع والتأثير وهي وحدها الدائرة التي
تحتاج إلى جهد المسلمين وإلى معالم حضارتهم..

وليس غائباً عنا أن تلك الدعوة تصدر عن رغبة
نييلة في المحافظة على «روح الحضارة الإسلامية»
حتى يكون تأثير المسلمين في العالم من حولهم
«تأثيراً إسلامياً» حقيقياً.. ولكن ليدكر
أصحاب هذه الدعوة أن روح الحضارة لا تحتاج
إلى أن تولد من جديد مع مطلع كل جيل..

لقد تحدت معالم الحضارة الإسلامية حين
ولدت أول ولادة سوية في إطار نقي صالح فهو بلذتها
وحمايتها من الشوائب.. وتحدت معالم الإسلام
واكتملت بنواميس الوحي وكال الدين وختام النبوات..
وسوف يبقى «الإنسان المسلم» وحده إلى يوم
القيامة.. مسلحاً بعقيدته ومعرفته ومعالم دينه..
مزوداً برويته المتميزة التي تقوم على عدد من القيم
المحركة للحياة والمحافظة لرشدها واستقامتها على
الحق والخير والعدل والرحمة والجمال.

اللفظية السهلة أن البلاغ قد تم، وأن الحججة على الناس قد قامت، وأنه « لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرم فانفروا ».

إن نداءنا للشباب المسلم المعاصر لا ينبغي أن يكون دعوة للعزلة والاعتكاف وإنما ينبغي أن نصيح فيهم قائلين: تعالوا نتحرك معا.. ذلك أن « البيات الحضاري الطويل الذي عاش فيه المسلمون قد غيَّبهم عن الواقع بمشكلاته ومهمه.. كما خلَّفهم عن متابعة القفزات الواسعة التي حققها غيِّبهم في تحصيل العلم بالكون والقُدرة على التعامل مع نواميسه.. وهم في خروجهم من كهوف هذا البيات يكاد يعشِّبهم الضوء وتعجزهم الدهشة وتصدِّم الحياة عن الحركة.. فتشاغلوا بمجمل عَمِ « حوارات » قد تصلح لمرحلة « البيات » ولكنها لا تصلح — بالقطع — لمرحلة « الإقلاع الحضاري »، فضلاً عن أن تناسب تبعات « الشهادة على الناس بالحق ».

إن قوى هائلة تشد ذراعي المسلم المعاصر ليعود من جديد إلى « البيات » وقوى أخرى تشده إلى حيث ساحة الحركة والصراع.. ولقد طالت وقفة المسلمين على هذا الحال، لأن الحرب بين قوى الجذب المختلفة حرب سجال.. فاستحالت الحركة على كثير من المسلمين إلا حركة الدوران حول النفس والنظر الذي لا يجاوز ما تحت الأقدام..

لهذا نقول للشباب.. كفانا حرّاً في البحر.. وصراعاً مع طواحين الهواء.. وكفانا هرباً من ساحة المواجهة بالانغماس في الماضي وحده.. والأشتال « بلعن » الآخرين..

إن الخروج إلى ساحة الحياة، وخوض معاركها مع سائر الناس.. هو الطريق الصعب من طرق العمل للإسلام، وهو طريق لا يتخلو من الأخطار.. ولكنه — فيما أرى — قد صار الخيار الوحيد الممكن.. وهو فرق ذلك الطريق السوي الصحيح.

ومن الأنصاف والارتفاع فوق مزالق الجدل أن نقدر المخاوف والمواجس التي تشغل الداعين إلى « الاعتكاف الحضاري » ذلك أنهم يحسون بما يجري حولنا — نحن المسلمين — وحول الدنيا كلها من تطور متسارع الخطى في العلاقات الاجتماعية زادت سرعة حلقات الثورات الصناعية المتعاقبة. وهم يحسّون لذلك أن « تنميع » خصائص الحضارة الإسلامية في عقول المسلمين ونفوسهم.. وأن يصيب ذلك القمع « جوهر التصور الإسلامي » و « المعرفة الإسلامية »، والسلوك الإسلامي. وأن تتسلل إلى كل ذلك أوشاب وعناصر غريبة مستمدة من تصورات حضارية مناقضة للتصور الإسلامي.. وهذا الخطر قائم لا نحب أن نجادل فيه.. ولكننا نؤمن أن مواجهة هذه الحشية ينبغي أن تتمثل في شيء آخر غير « الاعتكاف الحضاري » هو ما نسميه « التنوير الإسلامي ».. وهو تنوير يقوم على إعادة ترتيب الأولويات في مناهج الدعوة والتربية والتعليم بحيث تتميز الأصول من الفروع، وتوجه العناية إلى « كلييات » العقيدة الإسلامية والرؤية الإسلامية للإنسان وغايات وجوده ونوع علاقته بالآخرين، وإلى المقاصد والمصالح التي يدور عليها التشريع الإسلامي، بدلاً من التوجه إلى الفروع والجزئيات التي لا تزال تشغل — مع الأسف الشديد — أجيالاً من العلماء والعامة والشباب..

ونضيف إلى هذا كله أننا لا نتحمس كثيراً لما يصر عليه كثير من الدعاة والمتحدثين باسم الإسلام من إجراء قياسات يلتزمون بها على مراحل الدعوة في عهد النبوة.. كأنما على كل جماعة مسلمة أن تمر من جديد بما يشبه بداية الوحي ثم تمر بالمهد المكّي، منتقلة إلى العهد المدني.. ومخاصمة — خلال ذلك — في شعب « كشعب أبي طالب ».. إن ذلك يبدأ مجازاً وتشبيهاً أول الأمر، ثم ينتهي عند بعض الشباب إلى تصور ثابت يرتبون عليه أعطر الآثار.. وينسى هؤلاء في غمار هذه القياسات

هـ - حق الفرد في محاكمة عادلة :

أ - البراءة هي الأصل : « كل أمّني معالي الا
المجاهرين » « ٢٦ » وهو مستصحب ومستمر
حتى مع اتهام الشخص ما لم تثبت ادانته أمام محكمة
عادلة ادانته نهائية .

ب - لا تجرم الا بنص شرعي : « وما كنا معذبين
حتى نهت رسولاً » « ٢٧ » ولا يعذر مسلم
بالجهل بما هو معلوم من الدين بالضرورة ولكن ينظر
الى حمله - متى ثبت - على انه شبهة تدرأ بها
الحدود فحسب : « ولا جناح عليكم فيما اخطأتم
به ولكن ما تعددت قلوبكم » « ٢٨ »

ج - لا ينكم بتجريم شخص ، ولا يعاقب على
حرم الا بعد ثبوت ارتكابه له بادلة لا تقبل
المراخمة ، امام محكمة ذات طبيعة قضائية كاملة :
« ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » « ٢٩ » وان
النفس لا يعني من الحق شيئاً » « ٣٠ »

د - لا يجوز - بحال - تجاوز العقوبة ، التي
قدرتها الشريعة للجريمة : « تلك حدود الله فلا
تعدوها » « ٣١ » ومن مبادئ الشريعة
« مراعاة » الظروف والملاسات التي ارتكبت فيها
الجريمة درأاً للحدود : « ادأروا الحدود عن المسلمين ما
استطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبيله » « ٣٢ »
هـ - لا يؤخذ انسان بجريمة غيره : « ولا تزر وازرة
زرر أخرى » « ٣٣ » . وكل انسان مستقل
بمسئوليته عن أفعاله : « كل امرئ بما كسب
رهين » « ٣٤ » ولا يجوز بحال - أن تمتد المسألة
الى دونه من أهل وأقارب ، أو أتباع وأصدقاء :
« معاذ الله أن نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده أنا
اداً لضالون » « ٣٥ »

٦ - حق الحماية من تصف السلطة :

لكل فرد الحق في حمايته من تصف السلطات
معه ، ولا يجوز مطالبة بتقديم تفسير لعمل من
أعماله أو وضع من أوضاعه ، ولا توجيه اتهام له الا
بناء على قرائن قوية ، تدل على تورطه فيما يوجه

اليه : « والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما

اكتسبوا فقد احملوا بهاها وانما مينا » « ٣٦ »

٧ - حق الحماية من التعذيب :

أ - لا يجوز تعذيب المجرم فضلاً عن المتهم : « ان
الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا »
« ٣٧ » كما لا يجوز حمل الشخص على الاعتراف
بجريمة لم يرتكبها ، وكل ما ينتزع بوسائل الاكراه
باطل : « ان الله وضع عن أمّني الخطأ والنسيان
وما استكروها عليه » « ٣٨ »

ب - مهما كانت جريمة الفرد ، وكيفما كانت
عقوبتها المقدرة شرعاً ، فان انسانيته ، وكرامته الآدمية
تظل مصونة .

٨ - حق الفرد في حماية عرضه وصحته :

عرض الفرد ، وصحته حرمة لا يجوز انتهاكها
« ان دماءكم واموالكم واعراضكم بينكم حراما
كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا
» « ٣٩ » ويحرم تتبع عوراتهم ، ومحاولة النيل من
شخصيتهم ، وكيانه الأدبي : « ولا تجسسوا ولا
يحب بعضكم بعضاً » « ٤٠ » « ولا تلمزوا
أنفسكم ولا تهازوا باللقاب » « ٤١ »

٩ - حق اللجوء :

أ - من حق كل مسلم مضطهد أو مظلوم أن يلجأ
الى حيث يأمن ، في نطاق دار الاسلام . وهو -
يكفله الاسلام لكل مضطهد أي كانت جنسيته ،
عقيدته ، أو لونه ، ويحمل المسلمين واجب توف
الأمن له متى لجأ اليهم : « وان أحد من المشرك
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم أذهب
مأمنه » « ٤٢ »

ب - بيت الله الحرام - بمكة المشرفة - هو مد
وأمن للناس جميعاً لا يصد عنه مسلم : « وه
دخله كان آمناً » « ٤٣ » « واد جعلنا اليه
مطابة للناس وأمناً » « ٤٤ » ، « سواء العاكف
فيه والباد » « ٤٥ »

ومن :
تفضل على كثير من خلقه .. من كرامة وعزة

ومن :

استبصارنا بما أحاطه به ربه — جل وعلا — من
نعم لا تعد ولا تحصى ..

ومن :

تمثلنا الحق لمفهوم الأمة ، التي تجسد وحدة
المسلمين ، على اختلاف أقطارهم وشعوبهم .

ومن :

إدراكنا العميق ، لما يعانيه عالم اليوم من أوضاع
فاسدة ونظم أئمة ..

ومن :

رغبنا الصادقة ، في الرضاء بمسؤوليتنا تجاه المجتمع
الاساسي ، كأعضاء فيه ..

ومن :

حرصنا على أداء أمانة البلاغ ، التي وصمها
الاسلام في أعناقنا .. سعيا من أجل إقامة حياة
أفضل .. تقوم على الفضيلة ، وتطهر من الرذيلة ..
يحل فيها التعاون بدل التناكر ، والاحياء مكان
العداوة .. يسودها التعاون والسلام ، بدلا عن
الصراع والحروب .. حياة يتنفس فيها الانسان
معالي :

الحرية والمساواة ، والاحياء وانعة والكرامة ..

بدل أن يختنق تحت ضغوط :

الصودية ، والنعرة المصرية ، والغبية ، والقهر
والهوان ..

وبهذا يتبها لأداء رسالته الحقيقية في الوجود : عبادة
خالقه تعالى .

وعمارة شاملة لتكون

تتيح له أن يستمتع بعم خالقه ، وأن يكون نارا
بالانسانية التي تتمثل — بالنسبة له — أسرة أكبر ،
يشده اليها احساس عميق بوحدة الأصل الانساني ،
التي تنشئ رحما موصولة بين جميع بني آدم
انطلاقا من هذا كله :

يعلن عن معشر المسلمين ، حملة لواء الدعوة إلى
الله — في مستقبل القرن الخامس عشر الهجري —
هذا البيان باسم الاسلام ، عن حقوق الانسان ،
مستمدة من القرآن الكريم و «السنة النبوية»
المطهرة .

وهي — بهذا الوضع — حقوق أبدية ، لا تدر
حدفا ، ولا تعديلا .. ولا نسحا ولا تعطيل ..

انها حقوق شرعها الخالق — سبحانه — وليس
من حق بشر — كائنا من كان — أن يمسها ، أو
يعتدي عليها ، ولا تسقط حصانها الدائمة لا بردة
الفرد تارلا عنها ، ولا بإرادة المجتمع مثلا فيما يقب
من مؤسسات أيا كانت طبيعتها ، وكيفما كانت
السلطات التي تحولها . اقرار هذه الحقوق من
المدخل الصحيح لإقامة مجتمع اسلامي حقيقي

١ — مجتمع :

الناس جميعا فيه سواء ، لا امتياز ولا تمييز بين
مرد وفرد على أساس من أصل ، أو عصر ، أو
جنس أو لون ، أو لغة أو دين .

٢ — مجتمع :

المساواة فيه أساس التمتع بالحقوق ، وانكسار
بالوحيات .. مساواة تنبع من وحدة الأصل
الانساني المشترك : « يا أيها الناس انا خلقناكم من
ذكر وأنثى » الحجرات : الآية ١٣ » ومداسمه
الحائى — جل جلاله — على الانسان من تكريم
« ولقد كرما بني آدم وحنانهم في البر والبحر
ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلا » « الاسراء : الآية ٧٠ »

٣ — مجتمع :

حرية الانسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء .
يولد بها ، ويحقق ذاته في ظلها ، أمنا من الكبت
والقهر ، والاذلال ، والاستعباد .

٤ — مجتمع :

يرى في الامرة نواة المجتمع ، ويحفظها بحمايته
وتكرمه ، ويبنى لها كل أسباب الاستقرار والتقدم .

د - مجتمع :

ينسأى فيه الحاكم والرعية أمام شريعة من وضع
عائق - سبحانه - دون امتياز أو تمجيد .

ه - مجتمع :

السلطة فيه أمانة ، توصع في عرق الحاكم ،
تحمق ما رجحت الشريعة من غايات ، وبالمسح الذي
وصفته لتحقيق هذه الغايات

و - مجتمع :

يؤس كل فرد فيه أن الله - وحده - هو مالك
الكون كله ، وأن كل ما فيه مسخر لخلق الله
حده . عطاء من فضله ، دون استحقاق سابق
لأحد . ومن حق كل انسان ان يبال نصيبا عادلا
من هذا إعطاء الألفي :

« وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض
جميعا منه » « الحاثية : الآية ١٣ » .

ز - مجتمع :

تقرر فيه السياسات التي تنظم شؤون الأمة ،
وتنجز السلطات التي تعنفها وتنفذها
« بشورى » : « وأمرهم شورى بينهم »
« بشورى : الآية ٣٨ »

ح - مجتمع :

تتأخر فيه الفرص المتكافئة ، لينحصر كل فرد فيه
من المسؤوليات بحسب قدرته وكفاءته ويتم محاسبته
عنها دينيا أمام أمته ، وأخرويا أمام خالقه :
« كنكم راح وكلكم مسؤل عن رعيته » « رواه
الخمسة » .

ط - مجتمع :

يغف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام
القضاء حتى في إجراءات التقاضي .

ي - مجتمع :

كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه ، ومن حقه أن
يقيم الندوى - حسب - ضد أي انسان يرتكب
حرية في حق المجتمع ، وله أن يطلب المساندة من
غيره . وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه في
فصيته العادلة

١٢ - مجتمع :

يرفض كل ألوان الطغيان ، ويضمن لكل فرد فيه :
الامن ، والحرية والكرامة والعدالة ، يلتزم ما قرره
شريعة الله للانسان من حقوق ، والعمل على
تطبيقها ، والسهر على حراستها .. تلك الحقوق التي
يعلمها للعالم :

« هذا البيان »

بسم الله الرحمن الرحيم
حقوق الانسان في الاسلام

١ - حق الحياة :

أ - حياة الانسان مقدسة .. لا يجوز لأحد ان
يعتدي عليها : « من قتل نفسا بغير نفس أو فساد
في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها
فكأنما أحيا الناس جميعا » « ١ »
ولا تسلب هذه القدسية الا سلطان الشريعة
وبالاجراءات التي تقرها .

ب - كيان الانسان المادي والمعنوي حمى ، تحمي
الشريعة في حياته ، وبعد مماته ومن حقه الترفق
والتكريم ، في التعامل مع جنازه : « اذا كفن أحدكم
أحياه فليحسن كفنه » « ٢ » ويجب ستر سوءاته
وعيوبه الشخصية : « لا تسبوا الأموات فانهم أفضوا
الى ما قدموا » « ٣ »

٢ - حق الحرية :

أ - حرية الانسان مقدسة - كحياته سواء -
وهي الصفة الطبيعية الأولى التي بها يولد الانسان :
« ما من مولود الا ويولد على الفطرة » « ٤ » وهي
مستصححة ومستمرة ، ليس لأحد أن يعتدي عليها :
« متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا »
« ٥ » ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية
الأفراد ولا يجوز تقييدها أو الحد منها الا بسلطان
الشريعة ، وبالاجراءات التي تقرها .

٥ — للرّيا ، وكل كسب طفلي ، يستغل ضوابط الناس « وأحل الله البيع وحرم الرّيا » « ٧٩ » .

٦ — الدهاءات الكاذبة والخادعة : « اليعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن غشا وكذبا محقت بركة بيعهما » « ٨٠ » .

ز — رعاية الامة والتزام قيم الاسلام العامة ، هما القيد الوحيد على النشاط الاقتصادي ، في مجتمع المسلمين .

١٦ — حق حابة الملكية :

لا يجوز انتزاع ملكية ، نشأت عن كسب حلال ، الا للمصلحة العامة : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » « ٨١ » ومع تعرض عادل لصاحبها : « من أخذ الأرض شيئا بغير حقه خسف به يوم القيامة الى سبع أرضين » « ٨٢ » وحرمة الملكية العامة أعظم . وعقوبة الاعتداء عليها أشد . لأنه عنوان على المجتمع كله وخيانة للامة بأسرها : « من استعملناه منكم على عمل فكنتمنا منه غيبا فيما فوقه كان غفورا . يأتي به يوم القيامة » « ٨٣ » « قيل يا رسول الله : ان فلانا قد استشهد قال : « كلا لقد رأيته في النار بعبادة قد غلبها ثم قال : يا عمر : قم فناد : انه لا يدخل الجنة الا المؤمنون ثلاثا » « ٨٤ »

١٧ — حق العامل وواجبه :

« العمل » شعار ربه الاسلام مجتمعه : « وقل اعملوا » « ٨٥ » وإذا كان حق العمل الاتقان : « إن الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » « ٨٦ » فإن حق العامل

١ — أن يولي أجره المكافئ لجهده « ونيف » عليه أو بماطلة له : « اعطوا الأجر أجره قبل أن يجف عرقه » « ٨٧ » .

٢ — أن توفر له حياة كريمة تتناسب مع ما يبذله من جهد وعرق ولكل درجات مما عملوا » « ٨٨ »

٣ — أن يمنح ما هو جدير به من تكريم المجتمع كله له « اعملوا فسمي الله عملكم ورسوله والمؤمنون » « ٨٩ » « ان الله يحب المؤمن المحترف » « ٨٠ »

٤ — أن يجد الحماية ، التي تحول دون عنه واستغلال ظروفه قال الله تعالى : « ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكمل ثمنه ، ورجل استأجر أجرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره » « ٩١ »

١٨ — حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة : من حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة .. من طعام وشراب وملبس ومسكن .. ود يلزم لصحة بدنه من رعاية وما يلزم لصحة روحه وعقله من علم ومعرفة وثقافة في نطاق ما تسمح به موارد الامة — ويمتد واجب الامة في هذا ليشمل ما لا يستطيع الفرد ان يستغل بتوفيقه لنفسه من ذلك « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » « ٩٢ »

١٩ — حق بناء الاسرة :

أ — الزواج — باطاره الاسلامي — حق لكل اساد وهو الطريق الشرعي لبناء الاسرة وانجاب الدية واعفاف النفس : « يأيتها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء » « ٩٣ »

ولكل من الزوجين — قبل الآخر — وعليه له — حقوق وواجبات متكافئة قررتاها الشريعة « وفمن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » « ٩٤ » وللاّب تربية أولاده : بدنيا وخلقيا ودينا وفقا لعقيدته وشريعته ، وهو مسئول عن اختيار الوجهة التي يوليهم اياها : « كلکم راع وكلکم مسؤول عن رعيته » « ٩٥ »

الاعلان العالمي لحقوق الانسان في الاسلام



عندما تكون (حقوق الانسان) مصدرها الهى ، وسابقة على وجود الافراد والشعوب والحكام ، فانها لا تكون منحة من حاكم ولا قراراً صادراً عن سلطة محلية او منظمة دولية . وانما هى شريعة من الله الذي له الخلق والامر ..

لذلك اخذت لجنة صالحة من كبار مفكري العالم الاسلامي وقادة الحركات الاسلامية فيه على عاتقها بذل الجهد لاجراء فكرة طيبة لهذا الجهد تتمثل في « وثيقة لحقوق الانسان في الاسلام » وقد شاء الله ان يكمل عمل هذه اللجنة بالنجاح وان تصلنا هذه الوثيقة في بيان عالمي لتكون زاد للمسلم المعاصر في جهاده اليومي وان تكون دعوة للقادة المسلمين وحكامهم .

وفي مؤتمر عالمي عقد في بانيس — العاصمة الفرنسية — خلال العام الماضي تم اعلان هذا البيان . وقد نظم المؤتمر المجلس الاسلامي العالمي الذي يمتد من لندن مقراً له . وقد حضر هذا المؤتمر شخصيات عربية واسلامية ودولية معروفة .

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

شرع الاسلام — منذ اربعة عشر قرناً — حقوق الانسان « في شمول وعمق ، واحاطها سمات كافية لحمايتها ، وصاغ مجتمعه على حل ومبادئ ، تمكن هذه الحقوق وتدعمها . والاسلام هو ختام رسالات السماء ، التي اوحى رب العالمين الى رسله — عليهم السلام — ليعملوا للناس ، هداية وتوجيها ، الى ما يكفل لهم بقاء طيبة كريمة ، يسودها الحق والخير والعدل ، سلام .

ومن هنا كان لزاماً على المسلمين ان يملفوا للناس بهذا دعوة الاسلام ، امتثالاً لامر ربهم : « ولتكن لكم امة يهدون الى الخير ويأمرون بالمعروف ينهون عن المنكر » ، ووفاء بحق الانسانية عليهم ، سهاماً مخلصاً في استنقاذ العالم مما تردى فيه من ضياء ، وتخليص الشعوب مما نحن تحته من صنوف لعائلة .

ونحن معشر المسلمين — على اختلاف شعوبنا واقطارنا — انطلاقاً من :

عبوديتنا لله الواحد القهار ..

ومن ايماننا بأنه ولي الامر كله في الدنيا والاخرة وان مردنا جميعاً اليه ، وأنه وحده الذي يملك هداية الانسان .

ومن :

تصديقنا بوحدة الدين الحق ، الذي جاءت به رسل ربنا ، ووضع كل منهم لبنة في صرحه حتى اكمله الله تعالى برسالة محمد ﷺ فكان كما قال ﷺ : « أنا اللبنة (الاخيرة) وأنا خاتم النبيين .. »

ومن :

تسليمنا بمعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الاقوم للحياة ، مستقلاً عن هداية الله ووحيه ..

ومن :

رؤيتنا الصحيحة — في ضوء كتابها المجيد — لوضع الانسان في الكون ، وللغاية من ايجادها ، وللحكمة في خلقه ..

١ - حقوق الاقليات :

— الأوضاع الدينية للأقليات تحكمها المبدأ القرآني
« لا اكراه في الدين » « ٤٦ »

٢ - الأوضاع المدنية ، والأحوال الشخصية
لأقليات تحكمها شريعة الاسلام ان هم تحاكموا
بنا : « فان جاعلك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم
ان تعرض عنهم فلن يصروك شيئا وان حكمت
احكم بينهم بالقسط » « ٤٧ » فان لم يتحاكموا
بنا كان عليهم أن يتحاكموا الى شرائعهم ما دامت
نعمي — عندهم — لأصل الهي : « وكيف
يكفونك وعندهم العزرة فيها حكم الله ثم يقولون
من بعد ذلك » « ٤٨ » « وليحكم أهل الاصل
ما أنزل الله فيه » « ٤٩ » .

١٢ - حق حرية التفكير والاعتقاد والعبر :

أ — لكل شخص ان يفكر ، ويعتقد ، ويعبر عن
فكره ومعتقد ، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما
دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة ، ولا
يجوز إذاعة الباطل ، ولا نشر ما فيه ترويح للفاحشة
أو تخذيل للأمة : « لكن لم ينته المخالفون والذين في
قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا
يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا
وقتلوا قطعاً » « ٥٣ »

ب — التفكير الحر — بحثا عن الحق — ليس مجرد
حق فحسب ، بل هو واجب كذلك : « قل انما
أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مغمي وإفرادي ثم
تذكروا » « ٥٤ »

ج — من حق كل فرد ومن واجبه : أن يعلن رفضه
للظلم وانكاره له ، وأن يقاومه ، دون تهييب من
مواجهة سلطة متمسكة أو حاكم جائر . أو نظام

طاغ .. وهذا أفضل أنواع الجهاد « سئل رسول الله
ﷺ : أي الجهاد أفضل قال : كلمة حق عند
سلطان جائر » « ٥٥ »

د — لاحظ على نشر المعلومات والحقائق
الصحيحة ، الا ما يكون في نشره خطرا على أمن
المجتمع والدولة : « واذا جاءهم أمر من الأمن أو
الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والي أولى
الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »
« ٥٦ »

هـ — احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق
المسلم ، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات
غيب ، ولا أن يستعدي المجتمع عليه : « ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم
كذلك زنا لكل أمة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم »
« ٥٧ »

١٣ - حق الحرية الدينية :

لكل شخص : حرية الاعتقاد ، وحرية العبادة وحق
لمعتقد : « لكم دينكم ولي دين » « ٥٨ »

١١ - حق المشاركة في الحياة العامة :

— من حق كل فرد في الأمة أن يعلم بما يجري في
حياتها ، من شؤون تتصل بالمصلحة العامة
لمجماعة ، وعليه أن يسهم فيها بقدر ما يتيح له
لدراته ومواهبه ، إعمالا لمبدأ الشورى : « وأمرهم
شورى بينهم » « ٥٠ » وكل فرد في الأمة أهل
لتولي المناصب ، والوظائف العامة ، متى توافرت فيه
شرائطها الشرعية ، ولا تسقط هذه الأهلية ، أو
تنقش تحت أي اعتبار عصري أو طبقي :
« المسلمون متكافأ دماؤهم وهم يد على من
سواهم ، يسعى بذمتهم أدناهم » « ٥١ »

ب — الشورى أساس العلاقة بين الحاكم والأمة ، ومن
حق الأمة أن تختار حكامها ، بإرادتها الحرة ، تطبيقا
لهذا المبدأ ، ولها الحق في محاسبتهم وفي عزهم اذا
حادوا عن الشريعة : « اني وليت عليكم ولست
بمخيركم فان رأيتموني على حق فأعينوني ، وان رأيتموني
على باطل فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله
فان عصيت فلا طاعة لي عليكم » « ٥٢ »

١٤ - حق الدعوة والبلاغ :

١ - لكل فرد الحق أن يشارك - منفردا ومع غيره - في حياة الجماعة دينيا ، واجتماعيا ، وثقافيا ، وسياسيا ، اخ ، وأن ينفذ من المؤسسات ويصطنع من الوسائل ما هو ضروري لممارسة هذا الحق : « قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » « ٥٩ »
 ب - من حق كل فرد ومن واجبه أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، وأن يطالب المجتمع بإقامة المؤسسات التي تهتم للأفراد الوفاء بهذه المسؤولية تعاوناً على البر والتقوى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » « ٦٠ » ، « وتعاونوا على البر والتقوى » « ٦١ » ، « أن الناس إذا رأوا الظالم ثم بأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله عقاب » « ٦٢ »

١٥ - الحقوق الاقتصادية :

أ - الطبيعة - بطوائها جميعا - ملك لله تعالى : « لله ملك السموات والأرض وما فيهن » « ٦٣ » وهي عطاء منه للبشر ، منحهم حق الاستماع بها : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه » « ٦٤ » وحرم عليهم اسداها وتدميرها : « ولا تقهوا في الأرض مصلدين » « ٦٥ » ولا يجوز لأحد أن يحرم آخر أو يعتدي على حقه في الانتفاع بما في الطبيعة من مصادر الرزق : « وما كان عطاء ربك محظورا » « ٦٦ »

ب - لكل إنسان أن يعمل ويتيج ، تحصيلاً للرزق من وجهه المشروعة : « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها » « ٦٧ » فلهشوا في ملكها بكلا من رزقه » « ٦٨ » .

ج - الملكية الخاصة مشروعة - على انفراد بمشاركة - ولكل إنسان أن يقتني ما اكتسبه بمجتهده نفسه « وأنه هو أغنى وأغنى » « ٦٩ » والملكية

العامية مشروعة ، وتوظف لمصلحة الأمة بأسرها : « ما آتاه الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » « ٧٠ »

د - لفقراء الأمة حق مقرر في مال الأغنياء نظمته الزكاة : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » « ٧١ » وهو حق لا يجوز تعطيله ولا منعه ولا الترخص فيه ، من قبل الحاكم ، ولو أدى به الموقف الى قتال مانعي الزكاة : « والله لو منعوني عقالا كانوا يؤذونه الى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه » « ٧٢ » .

هـ - توظيف مصادر الثروة ، ووسائل الانتاج لمصلحة الأمة واجب ، فلا يجوز اطماعها ولا تعطيلها : « ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بالنصيحة الا لم يجد راحته الجنة » « ٧٣ »

كذلك لا يجوز استنثارها فيما حرمته الشريعة ، وفيما يضر بمصلحة الجماعة .

و - ترشيدا للنشاط الاقتصادي وضمانا لسلامته ، حرم الاسلام :

١ - الغش بكل صورة : « ليس منا من غش » « ٧٤ »

٢ - الغرر والجهالة ، وكل ما يفضي الى منازعات ، لا يمكن اخضاعها لمعايير موضوعية : نهي النبي ﷺ عن بيع الحصة وعن بيع الغرر » « ٧٥ » ، « نهي النبي ﷺ عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد » « ٧٦ »

٣ - الاستغلال والتغابن في عمليات التبادل « ويل للمطففين الذين اذا اكفأوا على الناس يستوفون . واذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون » « ٧٧ » .

٤ - الاحتكار ، وكل ما يؤدي الى منافسة غير متكافئة : « لا يحتكر الا عاقل » « ٧٨ » .

٤ - حق العدالة :

أ - من حق كل فرد أن يتحاكم إلى الشريعة ، وأن يتحاكم إليها دون سواها : « فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » « ١٦ » « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » « ١٧ »

ب - من حق الفرد أن يدفع عن نفسه ما يلحقه من ظلم : « لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم » « ١٨ » ومن واجبه أن يدفع الظلم عن غيره بما يملك : « لينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً : ان كان ظالماً فلينبهه وإن كان مظلوماً لينصره » « ١٩ »

ومن حق الفرد أن يلجأ إلى سلطة شرعية تحمي وتنصفه ، وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم ، وعلى الحاكم المسلم أن يقيم هذه السلطة ، ويوفر لها الضمانات الكفيلة بمحبتها واستقلالها : « إنما الأمان جنة يقاتل من وراءه ، ويحمي به » « ٢٠ »

ج - من حق الفرد - ومن واجبه - أن يدافع عن حق أي فرد آخر ، وعن حق الجماعة « حبة » « ألا أخبركم بخير الشهداء ؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها » « ٢١ » يتطوع بها حبة دون طلب من أحد .

د - لا تجوز مصادرة حق الفرد في الدفاع عن نفسه تحت أي مسوغ : « ان لصاحب الحق مقالا » « ٢٢ » « اذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر ، كما سمعت من الأول فانه أحرى أن يتبين لك القضاء » « ٢٣ »

هـ - ليس لأحد أن يلزم مسلماً بأن يطيع أمراً يخالف الشريعة وعلى الفرد المسلم أن يقول : « لا » في وجه من يأمره بمعصية ، أما كان الأمر : « اذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » « ٢٤ » ومن حقه على الجماعة أن تحمي رفضه تضامناً مع الحق : « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلطه » « ٢٥ »

- لا يجوز لشعب أن يعتدي على حرية شعب ، وللشعب المعتدي عليه أن يرد العدوان ، وحرية بكل السبل الممكنة : « ولئن قصر ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » « ٦ » المجتمع الدولي مساند كل شعب يجاهد من حرته ، ويتحمل المسلمون في هذا واجبا لا يس فيه : « الدين إن مكناهم في الأرض إلا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا المنكر » « ٧ »

- حق المساواة :

الناس جميعا سواسية أمام الشريعة « لا فضل على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا ر على أسود ، ولا لأسود على أحمر إلا وى » « ٨ » ولا تمايز بين الأفراد في تطبيقها م : « لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت ا » « ٩ » ، ولا في حمايتها إياهم : « ألا أن نفكم عندي القوى حتى أخذ الحق له ، وأقوامي الضيف حتى أخذ الحق منه » « ١٠ » - الناس كلهم في القيمة الانسانية سواء : « لكم لأدم وأدم من تراب » « ١١ » وإنما ضلون بحسب عملهم : « ولكل درجات مما ضرر بالكفر مما يتعرض له غيره : « المسلمون افاً دماؤهم » « ١٣ » وكل فكر وكل تشريع ، وضع يسوغ التفرقة بين الأفراد على أساس س أو العرق ، أو اللون ، أو اللغة ، أو الدين ، مصادرة مباشرة لهذا المبدأ الاسلامي العام .

- لكل فرد حق في الانتفاع بالموارد المادية مجتمع من خلال فرصة عمل مكافئة لفرصة : « فامشوا في مأكبها واكلوا من رزقه » « ١٤ » ولا يجوز التفرقة بين الأفراد في الأجر ما دام يد المبتول واحدا والعمل المؤدي واحدا كما لنا : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن بل مثقال ذرة شرا يره » « ١٥ »

دليل الباحث

في التربية الإسلامية

خدمات
مكتبة

محيي الدين عطية

- ٢ -

سبق أن نشرت المجلة للدكتور أبو بكر باقادر . دليل الباحث في التربية الإسلامية باللغة الانجليزية ، وذلك في العدد الثالث عشر (شوال ١٣٩٧ هـ - أكتوبر ١٩٧٧ م) . وفي هذا العدد تقدم المجلة حلقة أخرى للباحثين في التربية الإسلامية تضم قائمة ببيوجرافية باللغتين العربية والانجليزية لما صدر في السنوات الأخيرة من كتب أو مقالات أو بحوث مؤتمرات أو اطروحات جامعية .

ابن القيم

■ عيسوي ، عبد الناصر . آراء ابن القيم في التربية . منار الاسلام . ص ٧ : ع ١١ (١١) . ١٤٠٢ هـ) ص ص ٦٨ - ٧٦ . (٣)

الاقتصاد - دراسة وتعليم

■ صديقي ، محمد نجاة الله / تدريس علم الاقتصاد في البلدان الإسلامية على المستوى الجامعي . المسلم المعاصر . ص ٥ : ع ١٨ (٤ / ١٣٩٩ هـ) ص ص ٥٣ - ٧١ . (٤)

ابن رشد

■ لازار ، لويس . LAZAR, Louis. L'Education Politique Selon Ibn Roshd (Averroes). Studia Islamica, Paris, L11 (1980), 135-166. (١)

ابن سينا

■ عثمان ، حسن ملا / الأفكار النفسية والتربوية عند ابن سينا ، في المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب . - حلب : معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، ١٤٠١ هـ . - (٢) ص ٧٦

حق الحرية :

١ - التربية الصالحة حق الأولاد على الآباء كما أن البر واحسان المعاملة حق الآباء: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالنوالدين إحسانا إما يلفظ عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا » « ١١١ »

ب - التعليم حق للجميع وطلب العلم واجب على الجميع ذكورا وإناثا على السواء « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » « ١١٢ »

والتعليم حق لغير المتعلم على المتعلم « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون » « ١١٣ » « ليلغ الشاهد منك العائب » « ١١٤ » .

ج - على المجتمع أن يوفر لكل فرد فرصة متكافئة ليتعلم ويستثمر « من يرد الله به خيرا يفقه في الدين وإنما أنا قاسم والله - عز وجل - يعطي » « ١١٥ » ولكل فرد أن يختار ما يلائم مواهبه وقدراته « كل ميسر لما خلق له » « ١١٦ » .

٢٢ - حق الفرد في حماية خصوصياته :

مرائر البشر الى خالقهم وحده « أفلا شققت عن قلبه » « ١١٧ » وخصوصياتهم حمى لا يخل التسور عليه « ولا تمسوا » « ١١٨ »

« يامعشر من اسلم بلسانه ولم يفض الايمان الى قلبه : « لا تؤذوا المسلمين ولا تعذروهم ولا تتبعوا عوراتهم فانه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحله » « ١١٩ »

٢٣ - حق حرية الأتجال والاقامة :

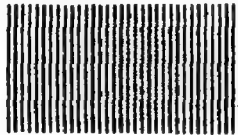
أ - من حق كل فرد أن تكون له حرية الحركة والتنقل من مكان اقامته واليه وله حق الرحلة والمهجرة من موطنه والعودة اليه دون ما تضيق عليه ، أو تعوق له « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » « ١٢٠ » ، « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » « ١٢٢ »

ب - لا يجوز اجبار شخص على ترك موطنه ، ولا ابعاده عنه - تعسفا - دون سب شرعي « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قال فيه كبير وحد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله » « ١٢٣ »

ج - دار الاسلام واحدة .. وهى وطن لكل مسلم ، لا يجوز أن تقيد حركته فيها بحواجز جغرافية أو حدود سياسية .. وعلى كل بلد مسلم أن يستقبل من يهاجر اليه أو يدخله من المسلمين استقبال الأح لأخيه :

« والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يكون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة لما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » « ١٢٤ »

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



المصوامش

- ١ - المائدة : الآية ٣٢
- ٢ - رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي
- ٣ - رواه البخاري
- ٤ - رواه الشيخان
- ٥ - من كلمة لعمر رضى الله عنه .
- ٦ - الشورى الآية ٤١ .
- ٧ - الحج الآية ٤١ .
- ٨ - من خطبة للنبي ﷺ .
- ٩ - رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وإسائي .
- ١٠ - من خطبة أبي بكر رضى الله عنه عقب توليته خيفة على المسلمين .
- ١١ - من خطبة حجة الوداع .
- ١٢ - الأحقاف : الآية ١٩ .
- ١٣ - رواه أحمد .
- ١٤ - الملك : الآية ١٥ .
- ١٥ - الزلزلة : الآيتان ٧ - ٨ .
- ١٦ - النساء : الآية ١٤٨ .
- ١٨ - المائدة : الآية ٤٩ .
- ١٩ - رواه الشيخان والترمذي .
- ٢٠ - رواه الشيخان .
- ٢١ - رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .
- ٢٢ - رواه الحمصة .
- ٢٣ - رواه أبو داود والترمذي بسند حسن .
- ٢٤ - رواه الحمصة .
- ٢٥ - رواه البخاري .
- ٢٦ - رواه الشيخان .
- ٢٧ - الاسراء : الآية ١٥ .
- ٢٨ - الأحزاب : الآية ٥ .
- ٢٩ - الحجرات : الآية ٦ .
- ٣٠ - النجم : الآية ٢٨ .
- ٣١ - البقرة : الآية ٢٢٩ .
- ٣٢ - رواه البيهقي والحاكم بسند صحيح .
- ٣٣ - الاسراء : الآية ١٥ .
- ٣٤ - الطور : الآية ٢١ .
- ٣٥ - يوسف : الآية ٧٩ .
- ٣٦ - الأحزاب : الآية ٥٨ .
- ٣٧ - رواه الحمصة .
- ٣٨ - رواه ابن ماجه بسند صحيح .
- ٣٩ - من خطبة حجة الوداع .
- ٤٠ - الحجرات : الآية ١٢ .
- ٤١ - الحجرات : الآية ١١ .
- ٤٢ - التوبة : الآية ٦ .
- ٤٣ - آل عمران : الآية ٩٧ .
- ٤٤ - البقرة : الآية ١٢٥ .
- ٤٥ - الحج : الآية ٢٥ .
- ٤٦ - البقرة : الآية ٢٥٦ .
- ٤٧ - المائدة : الآية ٤٢ .
- ٤٨ - المائدة : الآية ٤٣ .
- ٤٩ - المائدة : الآية ٤٧ .
- ٥٠ - الشورى : الآية ٣٨ .
- ٥١ - رواه أحمد .
- ٥٢ - من خطبة أبي بكر رضى الله عنه عقب توليته الخلافة .
- ٥٣ - الأحزاب : الآية ٦٠ - ٦١ .
- ٥٤ - سبأ : الآية ٤٦ .
- ٥٥ - رواه الترمذي والنسائي بسند حسن .
- ٥٦ - النساء الآية ٨٣ .
- ٥٧ - الأنعام : الآية ١٠٨ .

■ ميلطان ، محمود السيد .

مفاهيم تربوية في الإسلام/
محمود السيد سلطان . ط ٢
فريدة ومنقحة . - القاهرة : دار
المعارف ، ١٩٨١ م . - ١٣٩
ص (٢١)

■ السيد ، محمود أحمد

معجزة الاسلام التربوية/ محمود
أحمد السيد . الكويت : دار
البحوث العلمية ، ١٩٧٨ . -
١٦٨ ص ، ١٩ سم . [سلسلة
مفاهيم تربوية] (٢٢)

■ علوان ، عبد الله .

تربية الأولاد في الإسلام/ عبد
الله علوان . - ط ٣ . - بيروت :
دار الاسلام ، ١٩٨١ م . -
٢ مج . - ١٢٢ ص ، ١٧ سم .
(٢٣)

■ عميرة ، عبد الرحمن/ التربية

الاسلامية وأثرها في المجتمع ، في
مؤتمر الفقه الاسلامي . -
الرياض : جامعة الإمام محمد بن
سعود الاسلامية ، ١٣٩٦ هـ ،
٤٠ ص . (٢٤)

■ فرحان ، أسحق أحمد

التربية الاسلامية بين الأصالة
والمعاصرة/ أسحق أحمد

فرحان . - عمان : دار الفرقان ،

١٩٨٢ م . - ١٢٧ ص ٢٤ سم .

■ القعيد ، إبراهيم حمد/ الانحاء
(٢٥)

المعاصر في التربية الاسلامية .

المسلم المعاصر ص ٨ : ع ٢٩

(٢/٢٠٤ هـ) ص ص ٨٣ -

٩٨ . (٢٦)

■ يالجى ، مقداد/ خصائص

التربية الاسلامية ومميزاتها

الاساسية . المسلم المعاصر . ص

٢ : ع ٦٤ (٤/١٣٩٦ هـ) ص

ص ٨٧ - ٩٦ . (٢٧)

■ يالجى ، مقداد/ وسائل التربية

الاسلامية في ضوء العلم

والفلسفة والاسلام . المسلم

المعاصر . ص ٢ : ع ٥

(١/١٣٩٦ هـ) ص ص ٧٧ -

١٠٣ . (٢٨)

التربية الدينية

■ جاز ، علي/ من أساليب التربية

النسوية . في التلوة العائلية

للأدب الاسلامي . - لكنهنز

المند : المجمع الاسلامي

العلمي لتدوة العلماء ،

١٤٠١ هـ . (٢٩)

ب - لكل من الزوجين - قبل الآخر - حق احترامه ، وتقدير مشاعره وظروفه في اطار من التواد بالراحم « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة »
« ٩٦ »

ج - على الزوج أن ينفق على زوجته وأولاده دون تفرع عليهم : « لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله » « ٩٧ »
د - لكل طفل على أبويه حق احسان تربيته ، وتعليمه ، وتأديبه : « وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا » « ٩٨ » ولا يجوز تشغيل الاطفال في سن مبكرة ولا تحميلهم من الاعمال ما يرهقهم أو يحرق نومهم أو يحول بينهم وبين حقهم في اللعب والتعليم .
هـ - اذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسؤوليتهم حوله انتقلت هذه المسؤولية الى المجتمع وتكون نفقات الطفل في بيت مال المسلمين « الخزانة العامة للدولة » « أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً أو ضيعه فعلى ، ومن ترك مالا فلورثته »
« ٩٩ »

ز - لكل فرد في الاسرة أن ينال منها ما هو في حاجة اليه : من كفاية مادية ومن رعاية وحنان في موت وشيخوخته وعجز. وللوالدين على اولادهما حق لعائتهما ماديا ورعايتهما بدنيا ونفسيا « أنت ماثل لوالدك » « ١٠٠ »

ح - للام حق في رعاية خاصة من الاسرة : رسول الله : من أحق الناس بحسن صحابتي ؟
ز أمك : قال « السائل : ثم من ؟ قال : أمك !
ل ثم من ؟ قال أبوك » « ١٠١ »
ج - مسؤولية الاسرة شركة بين أفرادها كل بحسب بقته وطبيعة فطرته وهي مسؤولية تتجاوز دائرة الآباء لإلاد تنعم الاقارب وذوي الارحام « يارسول الله : أنر ؟ قال : أمك ! ثم أمك ! ثم أبوك ثم الاقرب لاقرب » « ١٠٢ »

د - لا يغير الفتى أو الفتاة على الزواج ممن لا

يرغب فيه « جاءت جارية بكر الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباه زوجها وهي كارهة فخبرها النبي ﷺ » « ١٠٣ »

٢٠ - حقوق الزوجة :

أ - ان تعيش مع زوجها حيث يعيش -
« اسكنوهن من حيث سكنكم » « ١٠٤ »
ب - ان ينفق عليها زوجها - بالمعروف طوال زواجها وخلال فترة عدتها ان هو طلقها « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وما أنفقوا من أموالهم » « ١٠٥ » « وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يهضمن حملهن » « ١٠٦ » « وان أخذ من مطلقها نفقة من تخضعه من أولاده منها بما يتناسب مع كسب أبيهم » فان أرضعن لكم فأتوهن اجورهن » « ١٠٧ »
ج - تستحق الزوجة هذه النفقات أيا كان وضعها المالي وأيا كانت ثروتها الخاصة .
د - للزوجة : ان تطلب من زوجها انهاء عقد الزواج - ودنيا - عن طريق الخلع « فان خضم الا يقيهما (الزوجان) حدود الله فلا جناح عليهما فيما افعدت به » « ١٠٨ » كما أن لها أن تطلب التطلق قضائيا في نطاق أحكام الشريعة .

هـ - للزوجة حق الميراث من زوجها كما تراث من أبيها وأولادها وذوي قرابتها « ولهن الربع مما تركن ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركن » « ١٠٩ »

و - على كلا الزوجين أن يحفظ غيب صاحبه ، وألا يفشي من أسراه وألا يكشف عما قد يكون به من نقص خلقي أو خلقي ، ويتأكد هذا الحق عند الطلاق « ولا تنسوا الفضل بينكم » « ١١٠ »

تاريخ — دراسة وتعليم

■ حلمي ، حامد شاكرو / كيف يجب أن يعلم التاريخ في البلدان الإسلامية ؟ المسلم المعاصر .
س ٣ : ع ١٢ (١٠ / ٢٣٩٧ هـ)
ص ص ٨١ - ١٠٦ . (٥)

التربية الإسلامية — بيلوجرافيات

■ باقادر ، أبو بكر / دليل الباحث في التربية الإسلامية - ١ - المسلم المعاصر . س ٣ : ع
(١٠ / ١٣٩٧ هـ) ص ص
١٦٥ - ١٧٣ . (٦)

التربية الإسلامية — تاريخ

■ أبيض ، ملكه

التربية والثقافة العربية الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة / ملكة أبيض - بيروت : دار العلم للملايين . ١٩٨٠ ، ٥٦٠ ص ، ٢٤ سم . (٧)

■ روى ، ع . ر . أ . / التربية الإسلامية في نيجيريا ، القرن

الحادي عشر - القرن العشرون ، في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي . مكة المكرمة - جامعة الملك عبد العزيز (حاليا ام القرى) ، ١٣٩٧ ، ١٩ ص (حالة التعليم في البلاد الإسلامية - دراسات مسحية)

(٨)
■ ربيرا ، خوليان

التربية الإسلامية في الأندلس ، أصولها المشرفة وتأثيراتها الغربية / خوليان ربيرا ، ترجمة الطاهر أحمد مكّي . - القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١ م .
٢٨٣ ص . (٩)

التربية الإسلامية — طرق تدريس

■ سالم ، عبد الرشيد عبد العزيز التربية الإسلامية وطرق تدريسها ط ٢ / عبد الرشيد عبد العزيز سالم . - الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٩ - ٢٥٨ ص ، ٢٤ سم . (١٠)

■ الشافعي ، إبراهيم محمد التربية الإسلامية وطرق تدريسها / إبراهيم محمد الشافعي - الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م . (١١)

■ علي ، سر الختم عثمان

تدريس السيرة النبوية في مناهج
التاريخ المدرسية/ سر الختم
عثمان علي - الرياض : دار
العلوم للطباعة والنشر ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . ١٤٠
ص . (١٢)

■ نجيب ، أحمد/ تدريس الدين
بالصوت والصورة . المسلم
المعاصر . س ٢ : ع ٨ (١٠)
١٣٩٦ هـ (ص ص ٢٧ - ٣٨ .
(١٣)

التربية الإسلامية - فلسفة ونظريات

■ ابن جنيد ، سعد بن عبد الله /
أصول التربية الإسلامية ،
مقارنة مع نظريات التربية/ سعد
بن عبد الله بن جنيد . -
الرياض : دار العلوم ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م . ١٥٩
ص . (١٤)

■ الأتاس ، س . م . ن .

al-ATTAS; S.M N. The
Concept of Education in
Islam. K Kuala Lumpur
Muslim Youth Movement of
Malaysia, 1980, 54PP
(١٥)

■ ادريس ، جعفر شنيخ/ التصور

الاسلامي للانسان أساس
لفلسفة الاسلام التربوية .
المسلم المعاصر . س ٣ : ع ١٢
(١٠/١٣٩٧ هـ) ص ص ٦١ -
٨٠ (١٦)

■ أنيس ، مناور وأظهر ، عليا

نسيم .
ANEES. Munawar Ahmad &
Athar. Alia Nasreen.
Educational Thought in
Islam. Hamdard Islamic
Karachi, 111,2 (Summer.
1980-, 47-77.

(١٧)
■ أوكافور ، ف ، س .
OKAFOR, F. C. Islamic
education and the conflict
of change. The Search 2
(1981) PP. 509-520

(١٨)
■ الباني ، عبد الرحمن .
مدخل إلى التربية في ضوء
الإسلام/ عبد الرحمن الباني . -
بيروت : المكتب الإسلامي ،
١٩٨١ م . (١٩)

■ رابع ، تركي .

دوايات في التربية الاسلامية
والشخصية الوطنية/ رابع
تركي . - بيروت : المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع ، ١٩٨٢ . ٢٨٨
ص ، ٢٠ سم . - (السلسلة
التربوية) . (٢٠)

- ٥٨ — الكافرون : الآية ٦ .
 ٥٩ — يوسف : الآية ١٠٨ .
 ٦٠ — آل عمران : الآية ١٠٤ .
 ٦١ — المائدة : الآية ٢ .
 ٦٢ — رواها أصحاب السنن بسند صحيح .
 ٦٣ — المائدة : الآية ١٢٠ .
 ٦٤ — الجاثية : الآية ١٣ .
 ٦٥ — الشعراء : الآية ١٨٣ .
 ٦٦ — الاسراء : الآية ٢٠ .
 ٦٧ — هود : الآية ٦ .
 ٦٨ — الملك : الآية ١٥ .
 ٦٩ — النجم : الآية ٤٨ .
 ٧٠ — الحشر : الآية ٩ .
 ٧١ — المعارج : الآيتان ٢٤ — ٢٥ .
 ٧٢ — من كلام أبي بكر رضى الله عنه في مشاورته
 للصحابه في أمر مانعي الزكاة .
 ٧٣ — رواه الشيخان .
 ٧٤ — رواه مسلم .
 ٧٥ — رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .
 ٧٦ — رواه الخمسة .
 ٧٧ — المطففين : الآيات ١ — ٣ .
 ٧٨ — رواه مسلم .
 ٧٩ — البقرة : الآية ٢٧٥ .
 ٨٠ — رواه الخمسة .
 ٨١ — البقرة : الآية ١٨٨ .
 ٨٢ — رواه البخاري .
 ٨٣ — رواه مسلم .
 ٨٤ — رواه مسلم والترمذي .
 ٨٥ — التوبة : الآية ١٠٥ .
 ٨٦ — رواه أبو يعلى . مجمع الزوائد ج ٤
 ٨٧ — رواه ابن ماجه بسند جيد .
 ٨٨ — الأحقاف : الآية ١٩ .
 ٨٩ — التوبة : الآية ١٠٥ .
 ٩٠ — رواه الطبراني مجمع الزوائد ج ٤ .
 ٩١ — رواه البخاري « حديث قدسي »
 ٩٢ — الأحزاب : الآية ٦ .
 ٩٣ — النساء : الآية ١ .
 ٩٤ — البقرة : الآية ٢٢٨ .
 ٩٥ — رواه الخمسة .
 ٩٦ — الروم : الآية ٢١ .
 ٩٧ — الطلاق : الآية ٧ .
 ٩٨ — الاسراء : الآية ٢٤ .
 ٩٩ — رواه الشيخان وأبو داود والترمذي .
 ١٠٠ — رواه أبو داود بسند حسن .
 ١٠١ — رواه الشيخان .
 ١٠٢ — رواه أبو داود والترمذي بسند حسن
 ١٠٣ — رواه أحمد وأبو داود .
 ١٠٤ — الطلاق : الآية ٦ .
 ١٠٥ — النساء : الآية ٣٤ .
 ١٠٦ — الطلاق : الآية ٦ .
 ١٠٧ — الطلاق : الآية ٦ .
 ١٠٨ — البقرة : الآية ٢٢٩ .
 ١٠٩ — النساء : الآية ١٢ .
 ١١٠ — البقرة : الآية ٢٣٧ .
 ١١١ — الاسراء : الآيتان ٢٣ ، ٢٤ .
 ١١٢ — رواه ابن ماجه .
 ١١٣ — آل عمران : الآية ١٨٧ .
 ١١٤ — من خطبة حجة الوداع .
 ١١٥ — رواه الشيخان .
 ١١٦ — رواه الشيخان وأبو داود والترمذي
 ١١٧ — رواه مسلم .
 ١١٨ — الحجرات : الآية ١٢ .
 ١١٩ — رواه أبو داود والترمذي واللفظ ما
 ١٢٠ — الملك : الآية ١٥ .
 ١٢١ — الانعام : الآية ١١ .
 ١٢٢ — النساء : الآية ٩٧ .
 ١٢٣ — البقرة : الآية ٢١٧ .
 ١٢٤ — الحشر : الآية ٩ .

■ الزناتي ، عبد الحميد الصيد

أسس التربية الإسلامية في السنة
النسوية/ عبد الحميد الصيد
الزناتي . - تونس : الكلية
الزيتونية للشريعة وأصول الدين
الجامعة التونسية ، ١٩٨١ م . -
دكتوراه . (٣٠)

■ المحمود ، عبد الله العلي/ منهج
التربية الإسلامية في ضوء الكتاب
والسنة . في الندوة العالمية للأدب
الإسلامي . - لكنهؤ الهند :
المجمع الإسلامي العلمي لندوة
العلماء ، ١٤٠١ هـ . (٣١)

■ الهوال ، حامد

التعليم والتعلم في القرآن
الكريم/ حامد الهوال . -
الكويت : مكتبة الفلاح ،
١٩٨١ م . (٣٢)

■ التليلي ، رشيد/ التربية الدينية
والانحراف الفكري والسلوكي .
النشرة العلمية للكلية الزيتونية
للشريعة وأصول الدين الجامعة
التونسية . ع ٥ (١٩٧٨ -
١٩٧٩) ص ص ٢٨٥ - ٣٠١ .

(٣٣)

لتعلم

■ إخوان الصفا

آداب المتعلمين ورسائل أخرى في

التربية الإسلامية/ إخوان الصفا
وآخرون ، تحقيق أحمد عبد
الغفور عطار ، ط ٢ - بيروت ،
١٩٦٧ م . - ٣٣٤ ص . (٣٤)

■ يالجن ، مقداد

توجيه المتعلم في ضوء التفكير
التربوي والإسلامي/ مقداد
يالجن . - الرياض : دار
الريخ ، ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م . - ٢٢٤ ص ،
٢٤ سم . (٣٥)

التعليم - تاريخ

■ بن خضراء ، عثمان/ طريقة
تدريس العلوم عند
العرب . الإيمان . س
١٢ : ع ١١٧ و ١١٨ (٨)
و ٩ / ١٤٠٢ هـ) ص ص
٣٥ - ٣٨ . (٣٦)

التعليم - العالم الإسلامي

■ خان ، م . و .
KHAN, M. W., Education
and society in the Muslim
World Sevenoaks, Kent:
Hodder & Stoughton, 1981,
144 PP. L 6.95.
(٣٧)

■ قيوم ، أ .

QAYYUM, A. State of Education in the Muslim World Pakistan Journal of History and Culture. 1ii (1980) PP. 85-105.

(٣٨)

التعليم — فلسفة ونظريات

■ الجبالي ، محمد فاضل / تعليق

على مقال أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية للدكتور زغلول راغب النجار . المسلم المعاصر س ٤ : ع ١٤ (١٣٩٨/٤) ص ص (٣٩) ١٣١ - ١٣٤ .

■ النجار ، زغلول راغب / أزمة

التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ١ - ٣ المسلم المعاصر . س ٣ : ع ١١ ، ١٢ - س ٤ : ع ٢٣ (٧) ، ١٠/١٣٩٧ هـ - ١٠/١٣٩٨ هـ ص ص ١٣٧ - ١٨٨ ، ١٠٧ - ١٤٧ ، ٨٩ - ١٢٨ .

(٤٠)

التعليم — قوانين وأنظمة

■ توماس ، موراي وسوديجارتو .

THOMAS, Murray and SOEDIJARTO, Political Style and Education Law in Indonesia. Hany Kong: Asian Research Service, 1980, 62 PP.

■ جبرادات ، عزت / المجالس

التعليمية .. مبادئها وتطبيقاتها . هدى الاسلام . س ٢٦ : ع ٤ (١٤٠٢ هـ) ص ص ٣٢٧ - ٣٣١ . (٤١)

■ هلبوتا ، عبد الواحد .

HALEPOTA, Abdul Wahid. Islamic educational systm. Islamic Studies 20 (1981) PP. 179-199.

(٤٢)

التعليم — مناهج

■ الحجي ، محمد إبراهيم وآخرون

دور المنهج التعليمي في التنشئة الإسلامية ، في الندوة العالمية للشباب الاسلامي ، اللقاء الأول .. الرياض ، ١٣٩٢ هـ . ص ص ٧٧ - ٧٨ . (٤٣)

■ اللبني ، حمدي / التطرف ومناهج

التربية . الأزهر . س ٥٤ : ع ٥ (١٤٠٢/٥) ص ص ٧٦٤ - ٧٧٠ . (٤٤)

■ محمد ، بشينة عبد الحميد / التربية

الاسلامية عن طريق مناهج اللغة الانجليزية في الجامعة ، في مؤتمر رسالة الجائنة .. الرياض : جامعة الرياض (حاليا الملك سعود) ١٣٩٤ ، مج ٣ ، ص ٩٠ (٤٥)

■ محمود ، محمد المهدي .

المنهج التعليمي في ضوء التربية
الاسلامية / محمد المهدي
محمود . - المدينة المنورة : الجامعة
الاسلامية ، ١٣٩٤ / ١٣٩٥ . -
(محاضرات الموسم الثقافي) ص
١٢٣ - ١٣٥ . (٤٦)

التعليم الابتدائي

■ الصباغ ، يوسف عزت مرسي

دور المدرسة الابتدائية في إعداد
البدائية / يوسف عزت مرسي
الصباغ . - الرياض : جامعة
الإمام محمد بن سعود
الاسلامية ، ١٤٠٢ هـ . -
ماجستير . (٤٧)

تعليم الأطفال

■ أحسن ، م . م .

AHSAN, M.M., Education of
Muslim Children in Britain.
A Selected Bibliography.
The Muslim World Book
Review, Vol.2 No.2, Winter
1982, 55-65.

■ فروخ ، عمر / رعاية الطفل في

إطار التربية الإسلامية ، في حلقة
رعاية الطفولة في الاسلام . - أبو
ظبي : جامعة الامارات العربية
المتحدة ، ١٤٠٢ هـ . (٤٩)

■ دستري ، أ .

DESTREE, A. Les enfants
musulmans dans les
écoles de Bruxelles.
Recherche Fondamentale
et recherche appliquée en
1981-1982- 1983 Etudes
(Correspondance d'orient)
21 (1980) PP. 71-79.
(٥٠)

■ دي براندت ، هـ .

De BRANDT, H. La
Scolarisation des enfants
musulmans à Bruxelles. Le
point de vue d'un
enseignant. Etudes
(Correspondance
d'Orient) 21 (1980) PP.
57-66.
(٥١)

■ أفضال الرحمن / التعليم

الإسلامي لأبناء المسلمين في
الغرب ومشكلة المناهج
والمقررات ، في المؤتمر العالمي
الأول للتعليم الاسلامي . -
مكة المكرمة : جامعة الملك عبد
العزیز (حاليا ام القرى) ،
١٣٩٧ هـ ، ٢٢ ص . (٥٢)

التعليم الديني

■ المملكة المغربية - وزارة التربية/

بحث عن التعليم التقليدي
الاسلامي في المغرب ، المؤتمر
العالمي الأول للتعليم
الاسلامي . - مكة المكرمة :
جامعة الملك عبد العزيز (حاليا

أم القرني ، ١٣٩٧ هـ ، ٤ ص
(حالة التعليم في البلاد
الإسلامية - دراسات مسحية) .

(٥٣)

التعليم العالي

■ آل الشيخ ، عبد الرحمن عبد
العزیز وآخرون/ الجامعات
ودورها الإسلامي في المجتمع ،
في الندوة العالمية للشباب
الإسلامي ، اللقاء الأول . -
الرياض ، ١٣٩٢ هـ . ص ص
١٠٠ - ١٢٠ . (٥٤)

■ باجودة ، حسن محمد/ تراثنا
الإسلامي ودور الجامعة في
حفظه ، في مؤتمر رسالة
الجامعة . - الرياض : جامعة
الرياض (حاليا الملك سعود)
١٣٩٤ هـ ، مج ٢ ، ٥ ص (٥٥)

■ الباقر ، كامل محمد/ الجامعة
الإسلامية ودورها في مواكبة
تطورات العصر ، في مؤتمر رسالة
الجامعة - الرياض : جامعة
الرياض (حاليا الملك سعود)
١٣٩٤ هـ ، مج ١ ، ٤٩ ص .
(٥٦)

■ البنانوتي ، محمد عبد الله أبو
الفتح/ دور الجامعة في الحفاظ

على الحضارة الاسلام
مؤتمر رسالة الجا
الرياض : جامعة
(حاليا الملك سعود)
مج ٢ ، ٢٩ ص .

■ فهمي ، مصطفى/ دور
في توجيه الشباب الجا
القيم الدينية ، في مؤ
الجامعة . - الرياض
الرياض (حاليا الملك
١٣٩٤ هـ ، مج ٢ ،

■ القاسم ، عبد الرح
العزیز/ دور الجامعة
التراث الاسلامي .
رسالة الجامعة . -
جامعة الرياض (ح
سعود) ١٣٩٤ هـ ،
ص .

■ الكبيسي ، حمد
التراث العربي في تعر
الجامعي . مجلة كلم
جامعة بغداد . ٥٤
١٩٧٩ م) ص ص ١

■ مطلوب ، أحمد
دعوة إلى تعريب

الجامعات والكليات

■ جمعية العلماء والمهندسين المسلمين
دليل المسلم التعليمي الى
جامعات الولايات المتحدة
وكندا، ج ١/ جمعية العلماء
والمهندسين المسلمين، ترجمة
كمال الهلباوي - الكويت : دار
البحوث العلمية ، ١٩٨٠ ،
ص ، ١٩ سم . (٦٥)

الجامعات/ أحمد مطلوب . -
الكويت : دار البحوث
العلمية ، ١٩٧٥ . -
١١٢ ص ، ٩ سم [سلسلة
مفاهيم تربوية] . (٦١)

■ مقدسي ، ج .
MAKDISI, G. *Origin and
development of the college
in islam and the West.
Islam and the Medieval
Wested.* Khalil I. Semaan,
Albany, 1980, PP. 28-49

(٦٢)

الحضارة الإسلامية - دراسة وتعليم

■ عثمان ، محمد فتحي/ ملاحظات
وآراء حول تدريس الحضارة
الاسلامية ونظام الحكم في
الاسلام . المسلم المعاصر . س
٥ : ع ١٩ (٨/ ١٣٩٩ هـ) ص
ص ١٥٤ - ١٦٢ . (٦٦)

تعليم الكبار

■ صبح ، علي علي مصطفى/
منهج التربية الإسلامية في
مرحلتي الكهولة والشيخوخة .
الفيصل . س ٦ : ع ٦١
(٧/ ١٤٠٢ هـ) ص ص
١١٥ - ١١٨ . (٦٣)

الدعوة الإسلامية

■ اللبدي ، عبد الرؤوف/ دور
المدرسة في الدعوة في المؤتمر
العلمي لتوجيه الدعوة واحداث
الدعاة : المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٣٩٧ هـ ،
مج ١ ، ١٣ ص (مناهج الدعوة
الاسلامية) (٦٧)

الثقافة الإسلامية - دراسة وتعليم

■ العسال : أحمد محمد/ مادة
الثقافة الاسلامية ، أهدافها
وأبعادها ، دراسة عن جامعة
الرياض . المسلم المعاصر . س
٤ : ع ١٥ (٧/ ١٣٩٨ هـ)
ص ص ١٤٩ - ١٥٧ . (٦٤)

الشباب

التربية الإسلامية عند الامام
محمد متولي الشعراوي . لواء
الاسلام . ص ٣٦ : ع ٩ ، ١٠
(٥ ، ٦ / ١٤٠٢ هـ) ص ص
١٠ - ١٥ . (٧١)

الطب — دراسة وتعليم

■ السامرائي ، كمال
SAMBRAIE, Kamal.
Medical Education in
Islamic Ages, The 1st.
International Conference
on Islamic Medicine,
Kuwait: The Ministry of
Public Health, 1981, 3PP.

(٧٢) ■ أكبر ، حاجي علي .

AKBAR, Haji Ali. T The
Jurisprudence of Medical
Education. The Second
International Islamic
Medicine Conference.
Kuwait: The Ministry of
Public Health, 1402-1982.

(٧٣) ■ حتوت ، حسان .

HATHOUT, Hassan. The
Role of Islamics in the
Programs of the Faculties
of Medicine The Second
International Islamic
Medicine Conference.
Kuwait: The Ministry of
Public Health, 1402-1982.

(٧٤) ■ الحفناوي ، فؤاد ،

HEFNAWI, Fouad. Past and
Present Status of Al-Azhar
Medical Education The
Second International
Islamic Medicine

■ واصل ، عبد الرحمن .

مشكلات الشباب الجنسية
والعاطفية تحت أضواء الشريعة
الاسلامية/ عبد الرحمن
واصل . - جلة : دار الشروق
للنشر والتوزيع والطباعة ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م . -
٣٩٥ ص (٦٨)

الشخصية

■ الجندي ، أنور/ بناء الشخصية
المسلمة . منبر الاسلام ، ص
٤٠ : ع ٦ (٦ / ١٤٠٢ هـ)
ص ص ٣٢ - ٣٥ . (٦٩)

الشريعة الإسلامية — دراسة وتعليم

■ المعجوز ، أحمد محي الدين .

مناهج الشريعة الإسلامية ،
للتقافة الإسلامية والمعاهد الدينية
والمدارس الثانوية/ أحمد محي
الدين المعجوز . - بيروت :
مؤسسة المعارف ، ١٩٦٩ م . ٣
جـ في مج . (٧٠)

الشعراوي ، محمد متولي

■ عيسوي ، عبد الناصر أحمد/

العقل

- النجار ، عبد المجيد .
العقل والسلوك في البنية
الاسلامية/ عبد المجيد النجار .
تونس : مطبعة الجنوب ،
١٩٨١ م . - ١٨٣ ص ، ١٩
سم . (٨٠)

علم النفس التربوي

- القاضي ، يوسف مصطفى
وياجن ، مقداد .
علم النفس التربوي في الاسلام/
يوسف مصطفى القاضي ومقداد
ياجن . - الرياض : دار
المريخ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
٤٦٤ ص ، ٢٤ سم . (٨١)

العلوم — دراسة وتعليم

- مسلم . تحفظات على مناهج
دراسة العلوم منار الاسلام . س
٧ : ع ٩ (١٤٠٢/٩ هـ) ص
٧٥ - ٨٩ . (٨٢)

الغزالي ، أبو حامد

- البرجس ، عارف مفضي
التوجيه الاسلامي للنشء في
فلسفة الغزالي/ عارف مفضي

Conference. Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982.

(٧٥)

■ عاشور ، سعيد عبد الفتاح .

ASHOUR, Saeed Abdul Fattah. The Place of Islam in the Curricula of the Medical Faculties, **The Second International Islamic Medicine**

Conference. Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982.

(٧٦)

■ عبد الله ، طارق والقاضي ، أحمد .

ABDULLAH, Tariq & El-Qadi, Ahmad. The need for an Islamic Medical Teaching Institution. The 1st. Intl. Conference On Islamic Medicine. Kuwait. The Ministry of Public Health, 1981, 4PP
(٧٧)

■ الفنجري ، أحمد شوقي

AL-FANJARI, Ahmed Shawki. A Scheme of Teaching Islamic Medicine in the Faculties of Medicine. **The Second International Islamic Medicine Conference.** Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982.
(٧٨)

■ موسى ، علي .

Islamic Medical Education **The Second International Islamic Medicine Conference, Kuwait: The Ministry of Public Health, 1402-1982.**
(٧٩)

البرجس . - بيروت : دار
الأنسلس ، ١٤٠١ هـ -
١٩٨١ م - ١٩٢ ص . (٨٣)

جامعة الرياض (حالياً الملك
سعود) ، ١٣٩٨ هـ ، ٤٠
ص . (٨٦)

الفلسفة الحديثة — دراسة وتعليم

لقمان

■ التفتازاني ، أبو الوفا الغنيمي /
منهج إسلامي في تدريس
الفلسفة الأوربية الحديثة
والمعاصرة في الجامعة . المسلم
المعاصر . س ٥ : ع ١٦
(٨ / ١٣٩٩ هـ) ص ص ٦٧ -
٨٥ . (٨٤)

■ برهام ، مصطفى / وصية لقمان
منهج متكامل لتربية الشباب .
الهداية . س ٥ : ع ٤٨
(٢ / ١٤٠٢ هـ) ص ص ١٤ -
١٨ . (٨٧)

المعلمون

القيرواني — سياسة الصبيان وتدريبهم

■ بن منصور ، فاروق / في كتاب
سياسة الصبيان وتدريبهم :
لأحمد بن الجزار القيرواني - في
المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ
العلوم عند العرب . - حلب :
معهد التراث العلمي العربي ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م - ٤ ص .
(٨٥)

■ بلوشي ، ن . أ . / إعادة بناء
وتربية المدرس في المجتمع
الإسلامي ، في المؤتمر العالمي
الأول للتعليم الإسلامي . مكة
المكرمة : جامعة الملك عبد
العزیز حالياً (أم القرى) ،
١٣٩٧ هـ ، ١٦ ص (تقارير
وبحوث المؤتمر) . (٨٨)

■ الزحيلي ، محمد / المعلم وأثره في
التربية الإسلامية ، في المؤتمر
العالمي الأول للتعليم
الإسلامي ، مكة المكرمة :
جامعة الملك عبد العزيز حالياً
(أم القرى) ، ١٣٩٧ هـ ، ٢٦
ص . (٨٩)

اللغة العربية — دراسة وتعليم

■ بهجت ، مجاهد مصطفى / الروح
الإسلامية في تعليم العربية لغير
الناطقين بها ، في الندوة العالمية
الأولى لتعليم اللغة العربية لغير
الناطقين بها . - الرياض :

المهشمي، ابن حجر

■ صبح ، محمد أحمد جاد/ أصلام
التربية الإسلامية بأدق
المقاييس ، ابن حجر المهشمي .
التضامن الاسلامي . ص ٣٦ :
ع ١٢ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص
٥١ - ٦٠ . (٩٤)

كشاف المؤلفين

آل الشيخ ، عبد الرحمن عبد العزيز ٥٤
ابن جنيد ، سعد بن عبد الله ١٤
أبو صالح ، محب الدين ٩٣
أبيض ، ملكة ٧
الاناس ، س . م . ن . ١٥
أحسن ، م . م . ٤٨
إخوان الصفا ٣٤
إدريس ، جعفر شيخ ١٦
أفضال الرحمن ٥٢
أكبر ، حاجي علي ٧٣
أنيس ، مناور ١٧
أوكافور ، ف . س . ١٨
باجودة ، حسن محمد ٥٥
بافادر ، أبو بكر ٦
الباقر ، كامل محمد ٥٦

■ السيد ، أبو بكر/رسالة إلى
المدرسين والمدرسات / أبو بكر
السيد - الكويت : مكتبة
الفلاح ، ١٩٨١ م . (٩٠)

■ الكناني ، عبد الحميد خلدون/
تخريج المعلمين حسب التربية
الاسلامية ، في المؤتمر العلمي
الأول للتعليم الاسلامي . مكة
المكرمة : جامعة الملك عبد
العزیز (حاليا أم القري) ،
١٣٩٧ هـ ، ٢١ ص (تقارير
وبحوث المؤتمر) . (٩١)

لمح الدراسية - تاريخ

■ جيلبرت ، جوان أ .

GILBERT, Joan E.
Institutionalization of
Muslim Scholarship and
Professionalization of the
'Ulama' in Medieval
Damascus. *Studia
Islamica, Paris*. L11 (1980),
105-134.

(٩٢)

لسوري

■ أبو صالح ، محب الدين/ قراءات
تربوية عند الإمام النووي . مجلة
كلية العلوم الاجتماعية بجامعة
الإمام محمد بن سعود
الاسلامية . ع ٥ (١٤٠١ هـ) .

(٩٣)

سالم ، عبد الرشيد عبد العزيز ١٠
 السامرائي ، كمال ٧٢
 سلطان ، محمود السيد ٢١
 السيد ، أبو بكر ٩٠
 السيد ، محمود أحمد ٢٢
 الشافعي ، إبراهيم محمد ١١
 الصباغ ، يوسف عزت مرسي ٤٧
 صبح ، محمد أحمد جاد ٩٤
 صديقي ، محمد نجات الله ٤
 عاشور ، سعيد عبد الفتاح ٧٦
 عبد الله ، طارق ٧٧
 عثمان ، حسن ملا ٢
 عثمان ، محمد فتحي ٦٦
 العجوز ، أحمد عبي الدين ٧٠
 العسال ، أحمد محمد ٦٤
 علوان ، عبد الله ٢٣
 علي ، سر الختم عثمان ١٢
 عميرة ، عبد الرحمن ٢٤
 عيسوي ، عبد الناصر ٣ ٧١
 فرحان ، اسحاق أحمد ٢٥
 فروخ ، عمر ٤٩
 الفنجري ، أحمد شوقي ٧٨
 فهمي ، مصطفى ٥٨
 القاسم ، عبد الرحمن عبد العزيز ٥٩
 القاضي ، يوسف مصطفى ٨١
 القعيد ، إبراهيم حمد ٢٦٠
 قيوم ، أ . ٣٨

الباني ، عبد الرحمن ١٩
 براندت ، ه . ٥١
 البرجس ، عارف ماضي ٨٣
 برهام ، مصطفى ٨٧
 بلوشي ، ن . أ . ٨٨
 بن خضراء ، عثمان ٣٦
 بن منصور ، فاروق ٨٥
 بهجت ، مجاهد مصطفى ٨٦
 البيانوتي ، محمد عبد الله أبو الفتوح ٥٧
 التفتازاني ، أبو الوفا الغنيحي ٨٤
 التليلي ، رشيد ٣٣
 جرادات ، عزت ٤١
 جاز ، علي ٢٩
 الجمالي ، محمد فاضل ٣٩
 جمعية العلماء والمهندسين المسلمين ٦٥
 الجندي ، أنور ٦٩
 جيلبرت ، جوان أ ٩٢
 حنوت ، حسان ٧٤
 الحجي ، محمد إبراهيم ٤٣
 الحفناوي ، فؤاد ٧٥
 حلمي ، حامد شاكر ٥
 خان ، م . و . ٣٧
 دستري ، أ . ٥٠
 رابع ، تركي ٢٠
 روي ، ع . ر . أ . ٨
 ريبيرا ، خوليان ٩
 الزحيل ، محمد ٨٩
 الزناتي ، عبد الحميد السيد ٣٠

- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية-٤٠
أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية ٣٠
أصول التربية الإسلامية ١٤
إعادة بناء وتربية المدرس في المجتمع
الإسلامي ٨٨
أعلام التربية الإسلامية بأدق المقاييس ٩٤
الأفكار النفسية والتربوية عند ابن سينا ٢
بحث عن التعليم التقليدي الإسلامي في
المغرب ٥٣
بناء الشخصية المسلمة ٦٩
تحفظات على مناهج دراسة العلوم ٨٢
تخريج المعلمين حسب التربية الإسلامية ٩١
تدريس الدين بالصوت والصورة ١٣
تدريس السيرة النبوية في مناهج التاريخ
المدرسية ١٢
تدريس علم الاقتصاد في البلدان
الإسلامية ٤
تراثنا الإسلامي ودور الجامعة في حفظه ٥٥
التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة ٢٥
التربية الإسلامية عن طريق مناهج اللغة
الانجليزية ٤٥
التربية الإسلامية عند الامام محمد متولي
الشعراوي ٧١
التربية الإسلامية في الأندلس ٩
التربية الإسلامية في نيجيريا ٨
التربية الإسلامية وأثرها في المجتمع ٢٤
التربية الإسلامية وطرق تدريسها ١٠
تربية الأولاد في الإسلام ٢٣
، حمد عبيد ٦٠
، عبد الحميد خلدون ٩١
ويس ١
عبد الرؤوف ٦٧
حمدي ٤٤
ثينة عبد الحميد ٤٥
، عبد الله العلي ٣١
محمد المهدي ٤٦
٨٢
، أحمد ٦١
ج . ٦٢
علي ٧٩
زغلول راغب ٤٠
عبد المجيد ٨٠
أحمد ١٣
عبد الواحد ٤٢
حامد ٣٢
عبد الرحمن ٦٨
نقداد ٢٧ ٢٨ ٣٥
كشاف العناوين
لمعين ورسائل أخرى ٣٤
لقيم في التربية ٣
ناصر في التربية الإسلامية ٢٦

التربية السدينية والانحراف الفكري
 والسلوكي ٣٣
 التربية والثقافة العربية الاسلامية في الشام
 والجزيرة ٧
 التصور الاسلامي للانسان ١٦
 التطرف ومناهج التربية ٤٤
 تعليق على مقال أزمة التعليم المعاصر ٣٩
 التعليم الاسلامي لابناء المسلمين في
 الغرب ٥٢
 التعليم والتعلم في القرآن الكريم ٣٢
 التوجيه الاسلامي للنشء في فلسفة
 الغزالي ٨٣
 توجيه المتعلم في ضوء التفكير التربوي
 الاسلامي ٣٥
 الجامعات ودورها الاسلامي في المجتمع ٥٤
 الجامعة الاسلامية ودورها في مواكبة تطورات
 العصر ٥٦
 خصائص التربية الاسلامية وميزاتها
 الاساسية ٢٧
 دعوة إلى تعريب العلوم في الجامعات ٦١
 دليل الباحث في التربية الاسلامية ٦
 دليل المسلم التعليمي إلى جامعات الولايات
 المتحدة وكندا ٦٥
 دور التراث العربي في تعريب التعليم
 الجامعي ٦٠
 دور الجامعة في توجيه الشباب الجامعي نحو
 القيم الدينية ٥٨
 دور الجامعة في حفظ التراث الاسلامي ٥٩
 دور المدرسة الابتدائية في إعداد الداعية
 دور المدرسة في الدعوة ٦٧
 دور المنهج التعليمي في التنشئة الاسلامية ٤٣
 رسالة الجامعات السعودية نحو لغة القرآن
 رسالة إلى المدرسين والمدرسات ٩٠
 رعاية الطفل في إطار التربية الاسلامية ٤٩
 الروح الاسلامية في تعليم العربية لغبر
 الناطقين بها ٨٦
 طريقة تدريس العلوم عند العرب ٣٦
 العقل والسلوك في البنية الاسلامية ٨٠
 علم النفس التربوي في الاسلام ٨١
 في كتاب سياسة الصبيان وتدريبهم ٨٥
 قراءات تربوية عند الإمام النووي ٩٣
 كيف يجب أن يعلم التاريخ في البلدان
 الاسلامية ٥
 مادة الثقافة الاسلامية ، اهدافها وأبعادها ٦٤
 المجالس التعليمية ، مبادئها وتطبيقاتها ٤١
 مدخل إلى التربية الاسلامية والشخصية
 الوطنية
 مدخل إلى التربية في ضوء الاسلام ١٩
 مشكلات الشباب الجنسية والعاطفية ٦٨
 معجزة الاسلام التربوية ٢٢
 المعلم وأثره في التربية الاسلامية ٨٩
 مفاهيم تربوية في الاسلام ٢١
 ملاحظات وآراء حول تدريس الحضارة
 الاسلامية ٦٦

التربية السدينية والانحراف الفكري
 والسلوكي ٣٣
 التربية والثقافة العربية الاسلامية في الشام
 والجزيرة ٧
 التصور الاسلامي للانسان ١٦
 التطرف ومناهج التربية ٤٤
 تعليق على مقال أزمة التعليم المعاصر ٣٩
 التعليم الاسلامي لابناء المسلمين في
 الغرب ٥٢
 التعليم والتعلم في القرآن الكريم ٣٢
 التوجيه الاسلامي للنشء في فلسفة
 الغزالي ٨٣
 توجيه المتعلم في ضوء التفكير التربوي
 الاسلامي ٣٥
 الجامعات ودورها الاسلامي في المجتمع ٥٤
 الجامعة الاسلامية ودورها في مواكبة تطورات
 العصر ٥٦
 خصائص التربية الاسلامية وميزاتها
 الاساسية ٢٧
 دعوة إلى تعريب العلوم في الجامعات ٦١
 دليل الباحث في التربية الاسلامية ٦
 دليل المسلم التعليمي إلى جامعات الولايات
 المتحدة وكندا ٦٥
 دور التراث العربي في تعريب التعليم
 الجامعي ٦٠
 دور الجامعة في توجيه الشباب الجامعي نحو
 القيم الدينية ٥٨

Past and Present Status of Al-AZhar Medical Education	75
Place of Islam in the Curricula of the Medical Faculties	76
Political Style & Education Law in Indonesia	
Role of Islamics in the Programs of Faculties of Medicine	74
Scheme of Teaching Islamic Medicine	78
Scolarisation des enfants musulmans à Bruxelles	51
State of Education in the Muslim World	38
Technology in the Muslim World	

أساليب التربية النبوية	٢٩
نماذج التعليمية في ضوء التربية الإسلامية	٤٦
نماذج الشريعة الإسلامية	٧٠
نهج إسلامي في تدريس الفلسفة أوروبية	٨٤
نهج التربية الإسلامية في ضوء الكتاب لسنة	٣١
نهج التربية الإسلامية في مرحلتها الكهولة لشيخوخة	٦٣

سائل التربية الإسلامية	٢٨
سيرة لقمان منهج متكامل لتربية الشباب	٨٧

قائمة بالمؤتمرات والندوات والحلقات

- حلقة رعاية الطفولة في الإسلام (١٩٨٢ م : أبو ظبي) - المجلس الدائم لصندوق التضامن الإسلامي	
صرب (٣٣٦٠) مجلة ومكتب المستشار الثقافي بديوان سمو رئيس دولة الامارات والاتحاد النسائي بدولة الامارات وجامعة الامارات صرب (١٥٥٥١) العين ، الامارات العربية المتحدة .	
- مؤتمر رسالة الجامعة (١٣٩٤ هـ : الرياض) - جامعة الرياض (الملك سعود حاليا) الرياض ، المملكة العربية السعودية .	

Concept of Education in Islam	
Education and Society in the Muslim World	37
Education of Muslim Children in Britain	48
Education Politique Selon le Roshd	1
Educational thought in Islam	
Les Enfants Musulmans	50
Institutionalization of Muslim Scholarship	92
Islamic Education	18
Islamic Educational systems	4
Jursprudence of Medical Education	73
Medical Education in Islamic Age	
Need for an Islamic Medical Teaching Institution	77
Origin & Development of the College in Islam	62

— المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب (١٩٨١ م : حلب) معهد التراث العلمي العربي جامعة حلب ، الجمهورية العربية السورية .

— المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي (١٩٧٧ م : جدة) .. جامعة الملك عبد العزيز ص ب (١٥٤٠) جدة ، المملكة العربية السعودية .

— المؤتمر العالمي الأول للطب الاسمي (١٩٨١ هـ : الكويت) . وزارة الصحة العامة والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ص ب (٢٣٩٩٦) الصفاة - الكويت .

— المؤتمر العالمي الثاني للطب الاسلامي (١٩٨٢ م : الكويت) .. وزارة الصحة العامة ، الكويت .

— المؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة (١٣٩٧ هـ : المدينة المنورة) .. الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، ص ب (١٧٠) المدينة المنورة ، المملكة العربية السعودية .

— مؤتمر الفقه الاسلامي (١٣٩٦ هـ : الرياض) .. جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ، الرياض ، المملكة العربية السعودية .

— ندوة الشباب العالمية للدعوة الاسلامية ، اللقاء الأول (١٣٩٢ هـ : الرياض) ..

الندوة العالمية للشباب الاسلامي ص ب (٨٠٠) الرياض ، المملكة العربية السعودية .

— الندوة العالمية للأدب الاسلامي (١٩٨١ م : لكنهؤ الهند) .. دار العلوم ندوة العلماء ص ب (٩٣) لكنهؤ الهند .

— الندوة العالمية الأولى لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها (١٣٩٨ هـ الرياض) .. معهد اللغة العربية ص ب (٤٢٧٤) الرياض ، المملكة العربية السعودية .

قائمة الدوريات

— الأزهر ، إدارة الأزهر ، القاهرة ، مصر .
— الإيمان ، ص ب ٣٥٦ الرباط ، المغرب .
— البعث الاسلامي ، ص ب ٩٣ لكنهؤ ، الهند .

— التضامن الإسلامي ، ص ب ٢٤٧٥ مكة المكرمة ، السعودية .

— الفيصل ، ص ب ٣ الرياض ، السعودية .

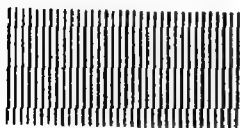
— لواء الإسلام ، ص ب ١٩٨٢ القاهرة ، مصر

— مجلة كلية الشريعة ، جامعة بغداد .
— العراق .

- دار العلوم للطباعة والنشر ، ص ب ١٠٥٥ الرياض ، السعودية
- دار الفرقان ، ص ب ٩٢١٥٢٦ عمان ، الأردن .
- دار الفكر العربي ، ص ب ١٣٠ القاهرة ، مصر .
- دار المريج ، ص ب ١٠٧٢٠ الرياض ، السعودية .
- دار المعارف ، ١١١٩ ش كورنيش النيل ، القاهر ، مصر .
- المكتب الاسلامي ، ص ب ٣٧٧١-١١ بيروت ، لبنان .
- مكتبة الفلاح ، ص ب ٤٨٤٨ الكويت .
- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ص ب ٦٣١١-١١٣ بيروت ، لبنان .

— Hdder & Stoughton Ltd.,
St. Paul's Ho. Warwick La.,
London EC4P U. K.

— Mansell Publishing
22 S. Broadway Salem
NH 03079 U. S. A.



- مجلة كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية .
- المسلم المعاصر ، ص ب ٢٨٥٧ الكويت .
- منار الإسلام ، ص ب ٢٩٢٢ أبو ظبي ، الامارات .
- منبر الإسلام ، ٣ ش الأمير قدادار المتفرع من التحرير ، القاهرة ، مصر .
- النشرة العلمية للكلية الزيتونية ،
- الهداية ، ص ب ٢٢٤٤١ المحرق ، البحرين
- هدى الإسلام ، ص ب ٦٥٩ عمان ، الأردن .

— Hamdard Islamicus, Nazimabad
Karachi 18 PAKISTAN
— Muslim world Book Review
223 London Road, Leicester
LE2 1ZE U. K.

قائمة الناشرين

- دار الأندلس ، ص ب ٤٥٥٣-١١ بيروت ، لبنان .
- دار البحوث العلمية ، ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ، الكويت .
- دار الشروق ، ص ب ٤١٤٦ جدة ، السعودية .
- دار العلم للملايين ، ص ب ١٠٨٥-١١ بيروت لبنان .

U

الندوة العالمية للانشطة العلمية الإسلامية

رصة الملفات

١ - الكتاب الاسلامي دليل بليوجرافي ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

٢ - الأطروحات الاسلامية دليل بليوجرافي ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

٣ - البحوث الاسلامية دليل بليوجرافي ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

٤ - المقال الاسلامي دليل بليوجرافي ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

ISLAMIC BOOK OF THE YEAR, 1402 - 1982 — ٥

BIBLIOGRAPHY

إعداد : محي الدين عطية

مصادر البحوث العلمية



ص . ب ٢٨٥٧ كويت

al-Muslim al-Mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM



Vol 9

No 34

Rabi'ul Thani 1403

Jumadal Ula

Jumadal Akhira

February 1983

March

April

مجلة



السنة التاسعة

العدد ٣٥

رجب

شعبان

رمضان

١٤٠٣ هـ



في هذا العدد :

- الحركات الإسلامية والعنف
- الشباب من الاغتراب إلى البناء
- أسلمة المعارف العلمية الحديثة
- حقوق المتهم في الإسلام
- الاستثمار اللاربوي في نطاق عقد المراجعة
- الإجهاض في الدين والطب والقانون
- المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج
- المرأة في الإسلام - بيليوجرافيا



مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

تقديمها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
رئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich - Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب. ٢٨٥٧، الصفاة - الكويت
تلفون: ٤١٤٢٢٠ - بريد: دار بحوث

السنة الخامسة

العدد ٣٥

مايو ١٩٨٣ م

يوليو

سبتمبر

ربيع ١٤٠٣ هـ

شعبان

رمضان

شمالى

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
مسوريا	٧ ليرات	الاردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ درهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولار	انجلترا	١٠٠ جنيه

كلمة التحرير

- ٥ * تكسوب .. أو تلقى د . جمال الدين عطية

أبحاث

- ٩ * الحركات الإسلامية والعنف د . محمد رضا محرم
- ١٩ * الشباب من الاغتراب إلى البناء د . عبد العزيز كامل
- ٣٥ * أسلمة المعارف العلمية الحديثة م . أ . قاضي
- ٤٥ * حقوق المتهم في الإسلام خلال مرحلة التحقيق د . طه جابر لياض
- ٦٩ * الاستشارة اللائقوي في نطاق عقد المراجعة د . حسن عبد الله الأمين
- ٩٣ * الاجهاض في الدين والطب والقانون د . حسان حموت
- ١٠٥ * المبادئ الشرعية للطبيب والعلاج د . عبد الستار أبو غدة

حوار

- ١١٧ * العزلة والحضارة ؛ ملاحظات وسأؤلات د . محمد كمال الدين إمام

محتويات العدد

نقد كتب

-
- * ملاحظات حول دليل الكتاب الإسلامي — د. عبد الوهاب درف الدين ١٢٣
-

خدمات مكتبة

-
- * دليل الباحث في « المرأة في الإسلام » محيي الدين عطية ١٢٧
-

مؤتمرات

-
- * تقرير عن حلقة رعاية الطفولة في الإسلام — أبو ظبي ١٤٥
-

-
- * لدولة المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية — الرياض ١٥٣
-

-
- * توصيات المؤتمر العالي للمصرف الإسلامي — الكويت ١٥٧
-

تقارير

-
- * بيت القهل الكويتي ١٦١
-

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تلسكوب

أو..... نفق

— لسبب لا أستطيع الجزم به — قد يكون المخطط الاستعماري الصهيوني التبشيري الاستشراقي ... الخ كما يحلو للبعض أن يعلل به الأمور ، وقد يكون ببساطة الجهل بسنن الكون والحياة والفهم الملتوي لرسالة السماء ، وقد يكون لغير ذلك من الأسباب — يدور اهتمام المسلمين حول الجانب التاريخي من القضايا الانسانية التي وجهت العناية الالهية — عبر رسالات الأديان المختلفة — الاهتمام إلى إيجاد الحلول المناسبة لها بتحكيم القيم الخلقية وأعمال الفكر وصدق العزيمة والعمل والكفاح ...

— ما أكثر المداد الذي يراق — بل والدماء أحيانا — لتسجيل اسهام المسلمين السابقين في حل القضايا الانسانية في الماضي ، وما أقل ما يسهم به مسلمو اليوم في حل قضايا الساعة ..

— يكتبون عن الجهاد ، ولا يهتمون بقضايا تحرير الأمم والشعوب المستعمرة من القوى العالمية أو المستغلة لحكامها المستبدين ، ولا تستثيرهم قضايا حقوق الانسان المهذرة في كل مكان ..

— يكتبون عن الزكاة ولا يدرسون نظم العدالة الضريبية والتأمينات الاجتماعية والخدمات العامة التي تتسابق الدول في تطويرها وبسط ظلالتها ...

— يكتبون عن الرها ، ولا يبحثون في أزمة النقد العالمية ومشكلة الديون الدولية وحيوة الفوائض النفطية ...

— يكتبون عن المرأة والطلاق وتعدد الزوجات ، ولا ترى لهم إسهاما في حل القضايا المعاصرة للمرأة والطفولة والشباب أو متابعة للحركات التي تعمل للإصلاح أو للانقصاد في هذه المجالات

— يبحثون في فكر المعتزلة والأشاعرة والصوفية والباطنية ولا تنثر فيهم الأفكار اللاحادية والوجودية والماركسية التي تغزو العقول اليوم — أي اهتمام يبحثها ومناقشتها ومتابعة حركتها وانتشارها ...

— يكتبون في المضاربة والمراخبة وفي الحدود والتعازير وفي الحسبة والمظالم .. الخ ولا يعتبرون ما استحدثت من عقود المعاملات والجرائم والعقوبات ونظم الرقابة الادارية والمهام الدستورية والقضاء المستعجل وشرطة الآداب والسياحة ... الخ جديرا بإسهامهم ولو من باب المصالح المرسله وتغير الأحكام بتغير الأزمان ...

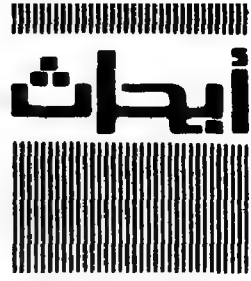
— يكتبون في الدعوة والداعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أما فنون الدعاية والاعلام الحديثة ووسائل الاتصال الجماعية وإمكانات شراء أو تأجير محطات تلفزيونية وإذاعية حرة (غير حكومية) ناهيك عن الصحافة والنشر بأساليبها المتطورة فليس لهم في هذا الميدان سوى دور « الاسهام السلبي » بالقراءة والمشاهدة والاستماع ...

— وحالهم في « الماديات » ليس أحسن حظا من حالهم في « الانسانيات » فغيرهم ينتج ويصنع وهم يشترون ويستهلكون ، وأكثرهم ذكاء التجار والوسطاء والوكلاء الذين يروجون لمنتجات الآخرين في بلادهم ، وبذلك يظل دور « الشمال » الغني هو الانتاج ودور « الجنوب » الفقير هو الاستهلاك ، ويستمر الحوار بينهما للمحافظة على هذه المعادلة الظالمة العادلة ...

— وباختصار شديد فالمسلمون « المعاصرون » حاضرون إذا ذكر التاريخ وغائبون إذا أثبت أي قضية « معاصرة » فزرع السلاح وغزو الفضاء وتلوث البيئة والانفجار السكاني والمجاعات والحروب والثورات والانقلابات مادة للتسلية وطرائف تزين الصحف والمجلات للدلالة على معاشتها للعصر ولو من خلال التلسكوب الحضاري أو نفق الزمن الذي يصل المسلمين « المعاصرين » بأواخر القرن العشرين

— ولا ينفي هذا التعميم — والحكم دائما للغالبية — دور القلة الواحية الرائدة من المسلمين التي تسهم — وعلى أعلى المستويات العالمية أحيانا — في مسيرة الحضارة المعاصرة ، وإن كانت تعتبر نفسها أحيانا — أو يعتبرها عامة المسلمين — تنشط خارج إطار العمل الإسلامي ، والحقيقة أن هذا الاسهام هو في صميم العمل المطلوب من خاصة المسلمين واهتمامهم ...

د. جمال الدين عطية



الحركات الإسلامية والعنف

د . محمد رضا مكرم

أستاذ بكلية الهندسة — جامعة الأزهر — القاهرة

سبيل المثال : « ولا مناص من اعتبار » اسلام
العنف « متمثلا في الماط بينة الاختلاف من القادة
المسلمين ، مع تميز ثلاثة أنواع من بينها على الأقل
فهناك ابتداء محترف السياسة ، العلمانيون في
الأساس ، والمتطرفون غير الاسلاميين ، والذين
يسخرون الحجة الباقية من قوة الاسلام لتحقيق
أهدافهم السياسية ، وهؤلاء يمكن تسميتهم «
الاستغلاليون » . (Exploiters)

ويتكون النوع الثاني من رجال الدين الذين يمكن
إعادة تصنيفهم الى مجموعتين . فهناك رجال الدين
المؤسسي من العلماء والشيوخ وآيات الله النشطين
سياسيا ، مثلما هناك النوع الآخر من رجال الطرق
الذين لا يزال لهم نفوذ سياسي في بعض الأقطار
بسبب غيبابهم الصوفية التي تبقى لهم تأثيرات على
الجماعات . والقسم الأول من هذا النوع هم المقلدون
(السلفيون — Reiterators) الذين يرون
الكفاية في العودة الى القرآن للأخذ عنه وتنفيذ تعاليمه
حرفيا . أما النوع الثالث الأشد خطورة لاسلام
العنف فيتمثل في هؤلاء الرجال الذين هم ليسوا
محترفي سياسة وليسوا رجال دين ، ولكنهم يتوجهون
سياسيا من أجل تنفيذ مثالياتهم الاسلامية في الحياة
العامة ، وهؤلاء هم المجددون
(Rethinkers) الذين يبحثون الوصول الى
تحقيق هدفهم الصعب ألا وهو إعادة التفكير في
الاسلام على أسس حديثة .

جاء سقوط الشاه محمد رضا بهلوي ، ووصول
آيات الله الى الحكم ، في فبراير ١٩٧٩م ، مفاجأة
للغرب ، وللمهكمين على وجه التحديد . وقد وقعت
المفاجأة صاعقة ، ورغم الوجود الغربي الطويل في
إيران ، ورغم الوجود الأمهكي المكثف فيها والمدعم
بأجهزة الاستخبارات المركزية الأسطورية السمعة ،
في المرحلة غير القصيرة من حكم الشاهنشاهات .
وقد كشفت ردود الفعل الغربية ، والأمهكية منها على
وجه التحديد ، عن قصور الفهم الغربي عن ادراك
الأبعاد الحقيقية للتهكميات التغيير الاجتماعي في المنطقة
ولدور التأثيرات الاسلامية فيها على وجه الخصوص .
وفي إطار تعقب أسباب وأبعاد المأساة التي طالت
الوجود الغربي / الأمهكي في المنطقة ، كان الالتفات
عنيفا الى الظاهرة الاسلامية ، وكان التركيز عليها
حادا . ونشط في الغرب الحديث عن الاسلام
المسلح أو الاسلام المقاتل أو اسلام العنف
(Militant Islam) ، أي الترجمات
نشاء (١) . وبدأ المصطلح يحتل مكانة بارزة في
أدبيات الغرب الموجهة لدراسة وفهم التغييرات التي
تجري في المنطقة العربية / الاسلامية . غير أن تداول
المصطلح قد رافقه الكثير من اللبس وسوء الفهم ،
كما يكشف عن قصور واختلال الادراك الغربي لدور
الظاهرة الاسلامية في التأثير على مجتمعات الأمور في
المنطقة . ففي كتاب عنوانه « اسلام العنف »
صدر مبكرا عقب نجاح الثورة الإيرانية ، مؤلفه
« جودفري جانسن » نقرأ النص التالي (٢) ، على



وحتى اليسارية ، بغير تمحيز ورغم انهم غربي صديق لكل ماهو اسلامي بالعدوانية والعنف ، كما يوضح ذلك المقتطف السابق من كتاب « جانسن » فإن غزلا مفضوحا للمقاومة الافغانية ، التي وصفت بالاسلامية قد مورس في صورة فجعة للغاية ، ولأغراض سياسية إقليمية وكونية بحتة .

وفي اكتوبر ١٩٨١م يسقط الرئيس السادات صريحا برصاص بعض شباب الحركات الاسلامية المحظورة في مصر ، فإذا بالحديث عن اسلام العنف ينشط في الغرب أكثر من ذي قبل بسبب العلاقات « الخاصة جدا » التي كانت تربط السادات بهذا الغرب . وإذا لنا نحن أهل الدار (في مصر وفي العالم العربي) يزداد التفاتنا الى ظاهرة العنف لدى الجماعات الاسلامية فنكاد نجعلها حديث كل ناد .

وقد توزعنا نحن العرب ، والمصريون منا خاصة ، فرقا ، ونحن نتناول ما أسمى « ظاهرة العنف » لدى الجماعات الاسلامية . وقد بدأ واضحا تأثير بعض هذه الفرق بالمعطيات الاعلامية الغربية (الوافدة من أي من الكتلتين) ، بينما كانت بقية الفرق تؤثر أن تتناول القضية في غير إطارها الموضوعي الشامل إما لعدم إدراك أهمية ذلك ، وإما تحسبا لمقتضيات الأمن العام ، وإما حفاظا على الأمان الشخصي .

كُلُّ يَفْهِي!!

اجلاء ، ننحي اجهزة الأمن ، وأجهزة الاعلام الحكومي ، جانبا . فقد أثبتت التجارب المتعاقبة أن الففة الأولى لا تملك القدرة ، بينما الففة الثانية تفقد القدرة ، مثلما تعوزها أمانة التناول ، حتى يمكن أخذ تشخيصاتها لسلوك وديناميات الجماعات الاسلامية في الاعتبار .

بعد ذلك ، يمكن تمهيز اتجاهات ثلاثة رئيسية عمليتنا تناولت عنف الجماعات الاسلامية بالتحليل وإبداء الرأي . الاتجاه الأول يتبنى المفهوم الغربي /

لهم « جانسن » فإنه ينسب الى النوع الأول كل من محمد علي جناح مؤسس دولة باكستان ، وأيوب خان وضياء الحق (قادة انقلابات عسكرية) ، وكذلك محمد علي بوتو رئيس باكستان الأسبق ، ثم الرئيس المصري السابق محمد أنور السادات . أما النوعية الثانية ، وعلى وجه التحديد رجال الدين المؤسسون . فتتضمن حركة نهضة العلماء في اندونيسيا ، وجماعة علماء الاسلام وكذلك جماعة علماء الباكستان في باكستان ، ثم شيوخ الأزهر بمصر ، ورابطة علماء المغرب بمراكش ، وأخيرا العلماء في أقطار مثل السعودية التي تعلن انها دولة اسلامية . وتتضمن هذه النوعية أيضا آيات الله في إيران ، رغم خصوصية هؤلاء بهذه ج . هـ جانسن اليها . أما النوعية الثالثة ، أي المجهدون ، فينسب اليهم الاخوان المسلمين في مصر ، وحزب التحرير الاسلامي في الأردن ، والجماعة الاسلامية التي أسسها المورودي في باكستان ، وحزب ماشوعي في اندونيسيا ، وجماعة حلال الفاسي في المغرب ، وحركة تمهيز إيران بهاسة مهدي بازرجان وكذلك مجاهدي خلق في إيران ، ومع بعض التحفظ لبيبا تحت قيادة العقيد القذافي . ومظاهر القصور والخلط والتشوش التي تعثر هذا التصنيف المتقدم ، من الأمور اليينة أمام القارئ العربي / المسلم . وماكنا نستهدف من تقديمه غير بيان نوعية من بضاعة الغرب الاعلامية والفكرية التي يتم ترويجها بقصد إذكاء أوار الحديث عما أسموه « اسلام العنف » ، والذي يتسع لديهم ليشمل الشيء وضده ، وليضم كل ماهو اسلامي الجوهر ، اسلامي الواجهة ، اسلامي التسمية ، او حتى اسلامي الادعاء ! .

وفي ديسمبر ١٩٧٩م يقع الغزو السوفيتي لأفغانستان ، فإذا اسلام العنف في الدعاية الغربية يتسع ليشمل المقاومة الأفغانية لهذا الغزو بكافة اجنحتها الدينية ، والمدنية ، والقبلية ، والاتطاعية ،

الأمهكي ، مع قدر من المخالفة والتطوير ، لاسلام
العنف (Militant Islam) . والاتجاه
الثاني يأخذ من قضية العنف سبيلاً لادانة الحركة
الاسلامية وتصنيفه الحساب معها . أما الاتجاه
الثالث فينطلق من تخوف على الحركة الاسلامية ،
ومن تعاطف مخلص معها ، فيحاول التمييز بين
العنف كظاهرة شاذة عارضة وبين الحركة الاسلامية
كتوجه مبدئي رشيد .

وقد تبلور الاتجاه الأول في الجامعات الأمهكية في
المنطقة وفي معاهد أبحاث الشرق الأوسط التابعة لها
وقد اعتمد هذا الاتجاه مصطلح إسلام العنف الراجح
في الغرب (أو جماعات العنف المسلحة) ، مع
تحديد أدق للمقصود من هذه المصطلحات ، وما
بسبب دفع الجامعات الأمهكية لوجوه وعقليات
عربية / مسلمة ، تعرف مواقع خطاها بينما ، لتولي
مسؤولية أفعالها في هذا الخصوص ، وهو منحى
يحسن رصده وتتبعه في سلوك هذه الجامعات في
المرحلة الراهنة . وفي محاولة لاختضاع أعضاء بعض
الجامعات الاسلامية التي تورطت في صدامات مع
السلطة في السنوات الأخيرة لمعايير كمية ، وجعلهم
موضوع بحث اجتماعي ، أمكن الوصول الى نتائج
قد تبدو مبهره تتعلق بالأسس الاجتماعية لهؤلاء ،
وكذلك مستوى ونوعية تعليمهم ، ثم تحديد مواقعهم
بالنسبة للتيارات الاسلامية الأخرى القديمة أو
الهدنة ... الخ (٢) . غير أن هذا التناول الجزئي أو
الموضعي (Micro) للظواهر ، مع اعتبارها
أدخل في باب الانحرافات الاجتماعية ، ثم الجري وراء
ما يتميز به أعضاء هذه الجماعات من سمات أو
ملاح شذوذ ، عن نظرائهم الآخرين في المجتمع
(وهو الأمر الذي لم يثبت) ، يوحي بتأثير مسبق
بالموقف الغربي المدين للظاهرة ، مثلما مجرد مثل هذه
المحاولات من امكانيات الوصول الى العمق الحقيقي
للظاهرة موضوع الفحص . ذلك لأن ظاهرة
الجماعات الاسلامية إنما تكشف عن حاجات

سياسية ، همولية ، يحاول أصحابها استيفاءها ، في
إطار مجتمعي يقبل بالفكرة ، ولا يعادي أصحابها ،
وإن كان يدين البعض أو الكثير من سلوكياتهم .
أما الاتجاه الثاني ، أي اتخاذ العنف مدخلاً لادانة
الجماعات الاسلامية ، فقد تبناه بعض الماركسيين
الحرفيين (الكلاسيكيين) . ومن المعروف أن
حساسية سياسية شديدة قد اورثها هؤلاء تجاه حركة
الاخوان المسلمين ، التي يزعم البعض أن هذه
الجماعات الاسلامية الجديدة قد خرجت جميعها
من تحت معطفها ، والتي يرى فيها آخرون منافساً
عنيفاً ، ومركز استقطاب جماهيري فعالاً ، وعائقا
ضخماً في طريق غو الآخرين . وبالتالي فإنه في إطار
مصالحة محتملة ومستحبة مع النظام فإن إدانة
العنف ، وإدانة الجماعات الاسلامية ، يحقق صيد
عدة عصافير بحجر واحد . وبالطبع فإن هؤلاء قد
فصلوا العنف كفعل تأتيه أو أنه هذه الجماعات ،
عن بقية الظواهر والممارسات التي تؤدي إليه ،
مثلما وظنوا قناعتهم المسبقة برفض اعتداد أية مقولة
تعطي هذه الجماعات حق التواجد العملي ، شرعياً
كان أو غير شرعي ، على الساحة السياسية (٣) .
ولعله من الطريف أن كثيرين من هؤلاء قد أسعدتهم
للغاية النتائج التي أدت اليها ممارسة العنف ، إلا
أنهم لم يورعوا عن إطلاق أعلى الأصوات لادانة هذا
العنف ، الذي هو مصدر سعادتهم الأول .

أما الاتجاه الثالث فقد ضم العاطفين على الحركة
الاسلامية بمعناها الشامل الواسع . وهؤلاء قد
افزعهم بالفعل ما جرى من عنف ، مثلما استثار
تخوفهم على الحركة الاسلامية ، وعلى التوجه
الاسلامي . ومن هنا فقد خرجوا إما ناصحين
لشباب هذه الجماعات ، وإما مهدئين للسلطات ،
وإما محاولين الفصل بين الممارسات العنيفة وبين ما
يتصورونه الممارسات الاسلامية الصحيحة (٤)
غير أن حرص هؤلاء وتخوفهم برغم ولائهم
وإخلاصهم ، وبرغم ما قدموه من أفكار جيدة

وما لم يكن في الأمر مرض أو هوى ، فإن أحداً لا يقول بأن الاسلام دين تعبد فقط . بل هو دين تعبد ودين حياة أيضاً ، أو هو دين ودولة كما يقولون . وسياسة الأمة وتدبير أمورها من صلب هذا الدين .

والجميع يرون بعيونهم ، حتى ولو أنكر البعض بأنفسهم ، أن الاسلام لا يزال يحفظ برصيده ضخيم من حيويته . وتبدو تلك الحيوية في الأكتاف والتصورات المطروحة في بلاد الاسلام ، وتمثل في التشكيلات والتنظيمات الفاعلة في أراضي المسلمين ، بغض النظر عن توفر المشروعية القانونية لها أو غيابها ، مثلما تجسد في المشاركات الفعلية للقوى والتيارات المسلمة إسلامية في إحداث التغييرات الضرورية في المجتمعات المسلمة ، ومرة ثانية بغض النظر عن تجاوزات كثيرة تصاحب هذه المشاركات .

غير أن الواقع القانوني في مجتمعات المسلمين المعاصرة ، والذي ينظم ويحكم كيفية المشاركة أو الممارسة السياسية في هذه المجتمعات ، يكاد يسقط هذه الحقائق من الاعتبار إسقاطاً تاماً .

فالتشريعات القانونية المعمول بها في أغلب ، إن لم يكن كل ، الدول المسماة بالاسلامية تصادر مصادرة مطلقة حق تكوين الجماعات السياسية والأحزاب من منطلقات دينية . وبم تبهر هذا الخطر بدعوى متعلدة ، مثل الحفاظ على السلام الاجتماعي ، والحرس على وحدة الأمة ، وتحصين الدولة ضد مخاطر الطائفية .

وهذا الخطر القانوني ، الذي يتحدى معطيات الواقع وحقائقه المجتمعية ، قد يتهافت منطقته الداخلي تماماً لو أننا وضعناه في مواجهة نمطين من الممارسات السياسية ، المباحة قانوناً ، أولهما خارجي وثانيهما داخلي .

فالمجتمعات الأوربية ، رغم تهميش دور الدين فيها منذ زمان بعيد ، ورغم أنها تدين رسمياً بالمسيحية التي

وتتفرقت مجتمعاتهم ، ورغم ما حققه بعضهم من نجاحات جزئية ، قد أدبوا بهم الى تناول ظاهرة العنف في غير إطارها الصحيح ، وعلى غير المستوى الذي يجب تناولها عليه . والإطار الصحيح الذي تقصده يعني ديمقراطية الحياة السياسية في مجتمعاتنا العربية / الإسلامية . أما المستوى الذي يجب العمل عليه فهو مستوى القبول الشرعي بحق الجماعات والتيارات الإسلامية في الممارسة السياسية الحرة المستقلة داخل هذا الإطار الديمقراطي .

لقد أحسن بعضهم إذ قر ما جرى بقوله : إن العنف يولد العنف . وقد أصاب كثيرون إذ أشاروا بأصبح الأهم العنف الى غياب الديمقراطية كسبب رئيسي وراء كل العنف الذي جرى . وإذا كان بعضهم قد رأى في انتهاج الديمقراطية وسيلة لمعادلة مايتصوره انحراف الشباب تحت دعاوي دينية ، ولموازنة القتل الذي تملكه الجماعات الدينية بنقل مكافئ تقدمه الجماعات السياسية المدنية ، فإن هذه ليست الديمقراطية الصحيحة التي يجب أن تقوم ، لأنها ديمقراطية تخنيمية نفعية (براهماتيه) موجهة بوجه إمكانية ضبط التيارات الإسلامية بقوى سياسية جاهزة ، بعد أن ثبت فشل إمكان الضبط لهذه التيارات بأجهزة السلطة . ولكن الديمقراطية الصحيحة الكاملة يجب أن تسع للقبول بحق البديل السياسي الاسلامي ليكون أحد الخيارات المطروحة في الساحة ، ثم القبول بحق التيارات الإسلامية في حمل هذا البديل (أو البدائل) الى الناس ، تدعو إليه ، وتدافع عنه ، وتطلب الأغلبية الديمقراطية المؤيدة له .

عن البدائل الإسلامية

لا يختلف اثنان حول كون الاسلام مكوناً رئيسياً ، إن لم يكن هو المكون الرئيسي ، للثقافة السائدة في المنطقة العربية ، بل وفي كافة دول المنطقة الأوسع المسماة بالاسلامية .

يمكن ان تدع ما لقصور لقصور ، لا تزال تقبل بفكرة وجود أحزاب مسيحية ديمقراطية أو أحزاب مسيحية اشتراكية . نستوي في ذلك أوروبا الغربية وأوروبا الشرقية (في ألمانيا الشرقية حزب اشتراكي مسيحي يأتلف مع الحزب الشيوعي الحاكم) . وهذه التسميات الحزبية ليست عبثية بالطبع ، بل إن لها دلالات فكرية أيديولوجية ، وسياسية عملية ، ومجتمعية تاريخية ، لم يغفلها التأريخ للتطورات السياسية وللنمو الديمقراطي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة .

وفي مجتمعاتنا العربية ، فإن جميع الدول التي قبلت مبدأ التعدد الحزبي ، قد أعطت موافقات تشريعية للقوى والتيارات الماركسية لتكون أحزابها الشيوعية المستقلة أو للعمل ضمن ائتلافات أو تجمعات سياسية محاذة قانوناً ، في حين أن هذه الدول لا تزال تحجب مثل هذه الموافقات عن القوى والتيارات الإسلامية . وحتى في تلك الدول التي يقوم نظام الحكم فيها على أساس التنظيم الواحد فإن التشدد والتدقيق مع التيارات الإسلامية قد يقابلها عادة مرونة وتساهل نسبياً في التعامل مع الماركسيين . ولأنني أؤمن بحق التنظيم الشرعي لكافة القوى الاجتماعية ولكافة التيارات الفكرية ، وكذلك بحق الممارسة الحرة المستقلة لكل منها ، ولأنني لا أتغافل عن الدور الوطني للماركسيين المصريين (والعرب) بوجه عام ، فإن إيضاحاً للمقارنة السابقة بحسن إثباته . فالقصد الرئيسي من إجراء هذه المقارنة ليس التحريض على مصادرة الحقوق التي اكتسبها (أو على وجه الدقة فرضها) الماركسيون ، ولكن كشف حالة الفصل (الشيروغينيا) لدى أنظمة الحكم العربية التي تتلقى فكر الاسلام وتحاصر أنصاره ، بينما هي تهاجم الفكر الماركسي وتغض الطرف عن أتباعه . أيضاً فإن الافادة بضرورة ومنطقية توسعة دائرة الممارسة الديمقراطية ، وليس تضيقها ، هو مقصد آخر لهذه المقارنة .

ولما كان جوهر العملية الديمقراطية أن كل قوة

سياسية تقدم نفسها بديلاً للقوى الأخرى العاملة في الساحة ، كما أنها تقدم تصورها بديلاً لقصورات الآخرين ، فإن الحركات والتيارات الإسلامية ، إذ ثبت حقها في العمل السياسي وفي التواجد التنظيمي ، هي القوى التي تقدم البديل الاسلامي ، أو على وجه الدقة البدائل الاسلامية ، لكل الأطروحات الأخرى المتداولة .

والبديل الذي نسميه اسلامياً ، ما هو إلا مجموعة التصورات ، الشاملة أو الجزئية ، التي يتقدم بها حاملوها زاعمين أنها تحل مشكلات الناس (العباد) ، وأنها قادرة على تطوير أنماط المعاش ونماذج السلوك . ومثل هذه القصورات تؤسس على فهم هؤلاء للاسلام ، وهي بالتالي تعكس إدراكهم الذاتي لمعطياته ، كما أن فعاليتها تتوقف على عمق وعيهم بحقيقة المشكلات المجتمعية .

وما دام الفهم الذاتي للاسلام أحد المتغيرات التي تشكل على أساس منها القصورات المقترحة ، وما دام تعدد الافهام وتفاوتها يقع بصفة دائمة ، فإن احتمال طرح بدائل متنوعة ومتفاوتة تستعي جميعها من فيض الدين ، ويزعم كل منها لنفسه صفة الاسلامية ، يصبح وارداً ، بل ويكون وروده حتمياً . ومن تحصيل الحاصل أن نضيف انه مع تبدل الأزمنة ، وتغير الأمكنة ، فإن المتغيرات التي تحكم عملية تخليق المفاهيم وبلورة التصورات تزداد كثرة ، وبالتالي يصبح تعدد البدائل أوسع مدى ، بل وتصبح مصادرة البدائل القديمة أو غير الملائمة لصالح بدائل جديدة ملائمة واجبة شرعاً وعقلاً .

والبديل الاسلامي لا يشترط ان يتم التقدم به في مجتمع غير اسلامي او الى جماهير غير مسلمة بل ان تقديمه اوجب في مجتمعات الاسلام والى معاشر المسلمين . وما دام احد لا يأتيه خبر من السماء بعد انتقال خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ الى الرفيق الأعلى ، فإن احداً لا يستطيع ان يزعم أن لديه صكاً يمنحه « الاسلامية » صفة محتكرة له

والأخوين . وبصبح صراع البدائل (ولا نقول
لأورها فقط) في مجتمعات المسلمين صراعاً بين
بم للإسلام وأفهام أخرى للإسلام مختلفة . وليس
مراها بين إسلام وإسلام ، أو بين إسلام ولا
سلام كما قد يعبر بعض المتعصبين الذين يهين الجاهل
م أن يقولوا مالا يفقهون .

والبدائل الإسلامية تكاد تكون مطروحة ومتداولة
صفة دائمة منذ اختلف المسلمون حول أمور
الحكم ، ومسائل السلطة ، وقضايا الولاية على أموال
سلمين ، في عهد الخليفة الثالث ذي النورين عثمان
بن عفان رضى الله عنه وأرضاه . وهو الخلاف الذي
تمى بتسور ثوار من المسلمين عليه داره ليقتلوه .
مع انكسار الامام على بن ابي طالب الخليفة الرابع
لحم الله وجهه أمام معاوية وبنى أمية الذين أحالوها
على ملك عضوض كان طرح البدائل الإسلامية يزداد
حدة ، وقد يأخذ صوراً عنيفة ، بعضها خارجي
بعضها الآخر شيعي ... الخ . ورغم تحفظات
مديدة ، بل وإدانات قاسية ، لممارسات كثيرة
لعت من كتبيين ، ورغم ادعاءات ما يسمى
الفرقة الناجية ، فإن إجماعاً حول خروج بعض
فرق من الإسلام وبغاء بعضها الآخر لم يتحقق ،
بالتالي فقد ظلت البدائل المطروحة للسياسات
رسمية « إسلامية » مثلما ظلت المجتمعات التي
طرح فيها هذه البدائل مجتمعات « إسلامية » .
لولا أن التاريخ المسجل والشائع لمنطقتنا منذ اشرقت
عليها همس الإسلام هو تاريخ الخلافة الرسمية ولو ان
اريخ المعارضة لقي من التسجيل والشموع مثلما
قى التاريخ لرسمى ، ولكننا ادركننا اتصال واستمرارية
لمرح البدائل الإسلامية على امتداد تاريخنا
لإسلامي ، ولكننا نبيها أنماط الاحتكاك أو التفاعل
ر الصراع بين هذه البدائل ، ولكننا الآن أقدر على
هم ميكانيكيات التغيير الاجتماعي / السياسي في
لمجتمعات الإسلامية .

وقد يكون مقبدا هاهنا أن نذكر أن حركة
« الإخوان المسلمين » قد تأسست في مصر عام
١٩٢٨ م في أعقاب الاجهاز الكامل على ثورة ١٩١٩ .
عقب حادث مقتل السردار في عام ١٩٢٤ م ،
واشتداد أزمة الحكم ، وتعمق القضية الوطنية ، وانتهاء
عهد الحكومات الائتلافية ، وبداية الدخول في
عهد الحكومات العملية أو حكومات الأقليات ،
عما قد يرجع أن الظروف العامة كانت تقتضي طرح
« بديل إسلامي » عوضاً عن البدائل الأخرى
المجهضة أو العاجزة (١) .

وإذا كان الإسلام لا يزال يحتفظ بمحيته كدين
سياسي ، كما أنه لا يزال المكون الرئيسي لثقافتنا
السائدة الحاضرة ، فإن استمرارية طرح البديل أو
البدائل الإسلامية تظل واردة وتظل أحقيتها قائمة ،
مثلما تظل قوى وجماعات وتيارات كثيرة قادرة على
التقدم بهذه البدائل ومستعدة لتحمل تبعات الدعوة
اليها ومسؤوليات الدفاع عنها . ويكون من غير
المنطقي ، بل وقد يكون ضد طبائع الأشياء ، أن
يحال بين هذه القوى والجماعات والتيارات وبين إقرار
حقها الدستوري في الممارسة السياسية على أساس
استقلالية التنظيم وحيمة العمل ... وإذ يستقر هذا
الحق لهؤلاء ، فإن الدخول الى ميدان الممارسة
الشرعية هو الخطوة التالية . وها هنا تنهض الحرية
السلبية بممارسات بعضهم السابقة ، بما تضمنته
هذه الممارسات من تعصب ، ومن عنف ، ومن
تعجل الاصطدام بالآخرين ، محذرة من مشقات
الطريق ، مخوفة من مخاطر التجهة ... وها هنا أيضاً
قد يحسن الحديث عن قواعد جديدة للممارسة
السياسية يجب أن تلتزم بها هذه القوى والجماعات
والتيارات التي تخلف على نفسها صفة
« الإسلامية » .

ضوابط سياسية حضارية

في إطار المشروعية القانونية ، يجب على كافة التنظيمات المشاركة أن تلتزم بالقواعد السياسية التي يلتقي حولها الإجماع الوطني ويحتملها ضوابط للممارسة أو يقيم بها حدوداً للمنطقة أو المناطق الحرام التي لا يجوز التسلل إليها . وهذه القواعد عادة ما تكون نبت الظروف السائدة في المجتمع أو وليدة خبراته التاريخية المتراكمة ، داخلية كانت أو خارجية . وبدون التزام الحد الأدنى هذا فإن العملية الديمقراطية تكون معرضة دائماً لاحتالات الهجوم من الخلف ، أو نسف القواعد ، أو التفجير من الداخل ، وكلها توجهات خطيرة ومدمرة . والقوى والجماعات والتيارات الإسلامية تأتي في مقدمة المدعويين للالتزام بهذه الضوابط السياسية الحضارية ، بوصفها قوى ذات فاعلية واضحة في صياغة حياة المجتمع والتأثير فيها من جهة ، ثم لكونها تعودت أن تمارس فعاليتها وأنشطتها خارج هذا الإطار المجتمعي المتفق عليه من جهة ثانية .

ويتصدر هذه الضوابط بالطبع خطر التنظيمات العسكرية أو شبه العسكرية ، واستبعاد العنف ، ونبذ العمل السري ، والحرص على تجنب إثارة النزعات الطائفية ، حيث أن كل هذه الأنماط للسلوك السياسي غير الرشيد ليس هناك مبرر لاعتمادها ما دامت المشروعية القانونية للمشاركة السياسية قائمة ، ومادامت استقلالية التنظيم محترمة ، وما بقيت حمة الحركة مكفولة .

وستلزم الأمر أيضاً تعود فضيلة التوجه الى الجماهير لتكون حكماً بين التيارات المختلفة المتنافسة وبين البدائل المتصارعة المطروحة . وبقرار اتفاق العمل السياسي وبقرار وفاقه بحاجات العباد (مسلمين وغير مسلمين) يكون تجلويهم مع أصحاب العمل ، ويكون توفر الأغلبية التي تدفع

بيوتاً الى مواقع الولاية (السلطة) وتمنحهم فرصة تحويل تصوراتهم التنظيمية الى اجراءات عملية تتحقق عن طريقها برامحهم ومستهدفاتهم .

والقبول بتعدد التصورات لحل المشكلات المجتمعية (مشكلات المعاش) ، والرقى بالسلوكيات الى مستويات القدرة على التعامل المتحضر مع الآخرين المخالفين ، كلها أيضاً شروط أساسية واجبة الاحترام .

فيدون قبول مبدأ التعدد تسقط العملية الديمقراطية من أساسها . والتعدد قد يكون خارجياً وقد يكون داخلياً . والتعدد الخارجي يحدده وجود قوى وتيارات وتنظيمات لا ترفع واجهات أو مسميات دينية ، بينما التعدد الداخلي ينشأ عن وجود قوى وجماعات وتيارات ترتضي لنفسها صفة « الإسلامية » ولكنها تخالف الآخرين الذين يتعلقون بذات الصفة . مع التأكيد بأنه حتى المخالفة في الدين ، وهي غير واردة عادة ، ليست سبباً يمكن قبوله ، لا عقلاً ولا شرعاً ولا حضارة ، للمصادرة على ظاهرة التعدد الخارجي . مثلاً أن التعدد الخارجي يجب أن لا يحول بين حكومة مسماة « إسلامية » وبين اعمال تصوراتها واجتهاداتها وسياساتها التي قبلتها الجماهير وكلفتها على أساس منها لتولي المسؤولية . وبظل حق التنفيذ والممارسة بالسلطة هذا قائماً طالما بقيت الأغلبية خلف هذه الحكومة .

والتعصب الذي تبديه التيارات الدينية في الحكم على مسائل السياسة ومشكلاتها وقضاياها ينشأ أساساً عن اعمال قاعدة « الحلال والحرام » في مثل هذه الشؤون . ولما كانت جوانب النشاط السياسي وصوره جميعها ليست من الأمور التعبدية النقلية ، ولا تقع في دائرة التحريم الديني النصي ، ولكنها على العكس من ذلك أمور اجتهادية يتحول فهمها مع تحولات الزمان والمكان والمصلحة المرسله ، فإن اعمال قاعدة « الصواب والخطأ » يكون هو الأصح وهو الأمثل ، ويكون فوق كل ذلك هو

الوسيلة الفعالة لاغلاق باب التكفير الساذج الذي عانىنا الكثير من جهالاته ومن حماقاته في السنوات الأخيرة .

والآن يمكن أن ينهض اعتراض مفاده أن تحول الجماعات الإسلامية الى اعتماد هذا المنهج المسيس المتحضر في التصرف والسلوك يظل نوعاً من التمني الحالم ، ما لم يثبت أن الخبرات السلبية التي راكبتها ممارسهم نشأت عن غيبة الاطار الديمقراطي للعمل السياسي في مجتمعات المسلمين ، وليس عن تشوهات داخلية ، سلوكية وفكرية ، أورثتها هذه الجماعات . وفيما يلي ترد محاولة اجتهادية لتفسير أسباب العنف ودوافعه الحقيقية لدى هذه الجماعات .

تعقب جذور العنف

منذ نشأت جماعة الاخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ م وهي صاحبة اليد العليا في ضبط ايقاع الحركة الإسلامية ، ليس في مصر وحدها ، ولكن في العالم كله ، بطريق مباشر أو غير مباشر . فهي الحركة الأم ، وهي النموذج الأول والأكبر ، وهي القوة الأساسية الفاعلة ، وهي التي خرج وبخرج من جوفها ، بالصواب وبالخطأ ، الأكفء من الجماعات المسماة بالإسلامية .

ومنذ تكوين جماعة الاخوان المسلمين فانها والجماعات الإسلامية (اللاحقة) قد دخلوا في دورات صراع أربعة ضد السلطات الرسمية ، تم فيها جميعها تبادل العنف . وهذه الدورات الصراعية هي : دورة الأربعينات (١٩٤٨ م) ، ودورة الخمسينات (١٩٥٤ م) ، ودورة الستينات (١٩٦٥ م) ، ودورة السبعينات الممتدة المتقطعة التي بدأت عام ١٩٧٢ م تقريباً ، بمر محادث الفنية ، العسكرية (١٩٧٤ م) ، ثم حادث مقتل الشيخ الذهبي (١٩٧٧ م) ، قبل ان تبلغ ذروتها الدرامية باغتيال أنور السادات في أكتوبر (١٩٨١ م) .

وقد حاول البعض أن يبحث عن أسباب اجتماعية / اقتصادية ، او نفسية / خلقية ، يرب بها عنف الجماعات الإسلامية ، الا ان البحث الاحصائي التحليلي الذي اجراه فريق الجامعة الأمريكية بالقاهرة والسابق الاشارة اليه قد اثبت غياب أية تمايزات ذات دلالة تتعلق بالأصول الاجتماعية او بمستوى التعليم او بالتكوين الفردي لأعضاء هذه الجماعات يجعل تأثرهم بالأزمة المجتمعية الشاملة التي تحمط بالمجتمع المصري مغايراً لتأثير سائر الكتلة النشطة من الشباب المصري بكافة توجهاته السياسية يمينية كانت او يسارية .

وقد زعم آخرون ان آثار الاعتقال والتعذيب في الستينات ، هي السبب الرئيسي وراء العنف الذي بدر في السبعينات . ولكن هذا السبب وان كان قد لعب دوراً في اشغال دورة الصراع السبعينية ، الا ان سعة وتنوع العضوية وتجديدها في هذه الجماعات يدهصن هذا الزعم ، اضافة الى انه لا يمكن سحبه الى دورات الصراع السابقة ، خاصة دورتي الأربعينات والخمسينات والى درجة كبيرة ايضاً دورة الستينات .

وذهب فريق ثالث الى ان كتابات الاستاذ سيد قطب والاستاذ ابي الاعلى المودودي عن الحاكمية ، وعن الجاهلية الجديدة الخ ، وتأثير الشباب بها ، هي المسؤولة عما جرى . ورغم الاقرار بالآثار السلبية التي أفرزها التعامل الصياني مع هذه الكتابات ، الا ان العنف قد مورس من الجماعات الإسلامية في الأربعينات والخمسينات ، وكذلك في الستينات الأولى ، قبل ظهور او انتشار اغلب هذه الكتابات ، بل وفي وجود قيادات حكيمة ومسالمة ، ولا تحمل اقوالها ولا مؤلفاتها الكثرة المنشورة شبه ترجيح للعنف ، مثل الامام حسن البنا ، والمرشد العام الثاني لجماعة الاخوان المسلمين الاستاذ حسن المصبي .

أما اذا بحثنا عن السمات المشتركة لسلوكيات الجماعات الإسلامية ولأنماط علاقاتها بالسلطة خلال دورات الصراع الأربعة السابق ذكرها فإننا قد نصل الى الآتي :

١ - لم يكن للجماعات الإسلامية في أية مرحلة من هذه المراحل شرعية قانونية (دستورية) تسمح لها بممارسة العمل السياسي ، حتى ولو كانت السلطة قد أعطتها الحق القانوني لممارسة أنشطة الدعوة الدينية وخدماتها التقليدية .

بل إنه في السبعينيات كانت هذه الأنشطة الدينية تمارس بغير سند من القانون ويكون من السلطة مقصود .

٢ - فيما عدا دورة الصراع الستينية ، حيث كانت جماعة الإخوان محظورة والسلطة في وضع قوي يجعلها في غير حاجة اليها فإن استقلالاً للجماعات الإسلامية من قبل السلطة لضبط وإرهاب الاتجاهات السياسية المخالفة للسلطة والمقلقة لها ، كان يسبق دائما اصطدام هذه الجماعات بالسلطة (٧) .

٣ - قد يكون الحق على الحركة الناشئة التي لا تملك الشرعية القانونية ، والرغبة في تقويتها تنظيمياً وجاهيتها هو المهرض للجماعات الإسلامية على انتهاز طريق العمل المماليء للسلطة مع الإنكار القولي للرغبة في ممارسة العمل السياسي في البدايات . الا ان تحرك هذه الجماعات في وسط جماهيري متعاطف (ولكنه غير ملتزم تنظيمياً) ، وكذلك نجاحها في تحجيم القوى السياسية الأخرى بما يؤدي الى خلو نسي للسلطة أمامها ، سرعان ما يعطيها وهم القدرة على مواجهة السلطة فيحدث

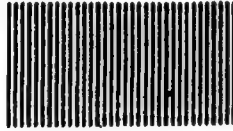
الاصطدام ، ويقتع تبادل العنف ، خاصة اذا استبد الخوف بالسلطة نتيجة خلطها مع الأخرى بين تعاطف الجماهير المسلمة الضخمة مع هذه الجماعات وبين الالتزام التنظيمي (غير الواقعي) لهذه الجماهير تجاه تحركاتها وسلوكياتها ، اضافة الى انه في غياب الضمانة الدستورية القانونية لحق التواجد السياسي ، فان الدفاع عن هذا الوجود بالقوة يصبح هو الممكن المتاح حين يحدث الاصطدام .

والحصلة النهائية يمكن إيجازها في أنه مع غياب الحق الشرعي (الدستوري والقانوني) في الوجود والعمل فان تأرجح الجماعات الإسلامية بين مهادنة (ولربما معارضة) السلطة وبين الاصطدام بها يكون وارداً . كما أنه في غياب هذا الحق يصبح الالتزام بالقواعد السياسية أثناء ممارسة العمل السياسي غير ممكن ، كما يصبح الدفاع عن الذات بالعنف هو الامكانية الوحيدة حين الاصطدام . يضاف الى هذا ان توحداً في موقف هذه الجماعات معادياً للسلطة قد يتلور رغم تناقضاتها التي قد تكون عدائية والتي لا يمكن ان تسمح لمثل هذا التوحد ان يقوم في ظل ظروف ديمقراطية مغايرة . ومع غياب السماحة الديمقراطية في العمل الاجتماعي / السياسي ككل ، تغيب فرص الاحتكاك الفكري المتحضر ، وتقل فرص التنوير ، وتكثر الأنشطة الحفافية سواء بدوافع دينية او فلسفية او ايديولوجية . ويصبح المخرج الوحيد الممكن من أزمات العنف الدورية هو : البدء بالديمقراطية للجميع ، والممارسة بالديمقراطية ومن الجميع ، والانتهاه الى تحقيق المستهدفات بالديمقراطية من أجل الجميع .



الموامش

- (١) ترجم هذا الكتاب الى العربية بعنوان « الاسلام المناضل » .. التحرير .
- (٢) G. H. Jansen ; **Militant Islam** ; Harper & Raw, Publis hers ; New York ; 1979, P. 134 .
- (٣) Saad Eddin Ibrahim ; **Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups** ; Int. J. Middle East studies ; No. 12 ; 1980 ; PP 423 - 453 .
- (٤) يمكن استشفاف ذلك من التحقيقات والتنظيحات المسهبة التي اجرها مجلة المصور القاهية بشأن العنف وبشأن الجماعات الاسلامية منذ احيال الرئيس السادات .
- (٥) لعل اصلق وأخلص وأوضح ما قيل في هذا الصدد ، ما قدمته مجلة العربي في عدد يناير ١٩٨٢ م ، بأقلام نخبة نخبة من رجال الفكر المصريين الذين يضرهون بجهلورهم الفكرية في أحصاف الحركة الاسلامية ، والذين لم تكن ولاعابهم الفكرية او العملية للترجيه الاسلامي موضع شك في يوم من الأيام .
- (٦) قد يزكي هذا الترجيح ما نسب الى الأشخاص الستة الذين التقوا بالامام حسن البنا في الاسماعيلية وبدأ بهم تكوين الجماعة اد قالوا له : « لقد سمعنا حياه اللل والقيود هذه ، وعجيب ان نرى العرب والمسلمين ليست لهم منزلة ولا كرامة ، فهم ليسوا أكثر من أجراه تاهين للأجانبواننا لنشعر بمعزنا عن فهم الطهيق الى العمل كما تفهمه أنت ، ولا نعرف الطهيق الى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرفه أنت ... » انظر ريتشارد ب . ميتشيل ، الإخوان المسلمون ، ترجمة عبد السلام رضوان ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، ص ٣٦ .
- (٧) في حوار اجرته مجلة المصور القاهية ، عدد ٢٢ يناير ١٩٨٢ م ، ذكر الأستاذ عمر التلمساني (الاب الروحي الحالي للأخوان المسلمين) ان السلطات المصرية في عهد السادات قد منحت زعيم إحدى الجماعات الاسلامية ١٥٠ فدانا في مدينة التحرير ، ومقرأ في حي السيدة زينب بالقاهرة ، لتساعده وجماعته على ممارسة نشاطهم ، قبل أن تعود وتعتقله في سبتمبر ١٩٨١ م .



الشباب من الاغتراب إلى البناء*

د . عبد العزيز كامل

المستشار بالديوان الأموي - الكويت

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

(١)

مدخل

أبدأ بحديث شريف رواه الإمام أحمد في مسنده ، أن أهراباً سأله : يا رسول الله ﷺ ، أخبرني عن الهجرة ، إليك أينما كنت ؟ أم لقيم خاصة ؟ أم إلى أرض معلومة ، إذا متّ انقطعت ؟ فسأل ثلاث مرات ثم جلس . فسكت رسول الله ﷺ يسيراً ثم قال : أين السائل ؟ قال : هو ذا حاضر يا رسول الله . قال : الهجرة أن تخرج الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، ثم أنت مهاجر ، وإن مت في الحضر (١) .

وهتل هذا الحديث الشريف المحور الرئيسي لما أود أن أدير من حديث وحوار حول الاغتراب والبناء في المجتمع الإسلامي المعاصر ودور الشباب فيه :

(٢)

تحليل

فالسؤال كان عن الهجرة . والهجرة « موقف » من المجتمع والحياة : هي انتقال فكري ونفسي يصحبه — أحياناً — تغيير موقع العمل . ولقد بدا هذا في صورة الهجرة في حياة المصطفى عليه الصلاة والسلام ، والأنبياء من قبله ، فالهجرة اغتراب يهدف إلى الأفضل :

* بحث طقم إلى الدعوة الإسلامية الخاصة ، القرون
(تونس) ، ١٩٨٢ م

هاجر الرسول (ﷺ) من مكة إلى المدينة . وهاجر أصحابه من قبله إلى الحبشة إلى حين ، ثم اتجهت هجرتهم إلى المدينة وارتضاها الرسول وصحبه والأنصار قاعدة للإسلام . وارتباط الهجرة بالنية من ناحية ، والعمل الإيجابي من ناحية أخرى يتجلى في الحديث الشريف :

إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كان هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله . ومن كان هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه . (متفق عليه ، عن عمر بن الخطاب) .

وهذا الحديث — حديث الهجرة والاغتراب — هو الذي اختاره الإمام البخاري ليفتح به كتابه الجامع الصحيح . وفي الحديث ثلاثة عناصر أساسية :

١ — موقف فكري عقائدي .

٢ — ترك موقع ، به أسلوب حياة لا يتلاءم مع الموقف .

٣ — انتقال إلى موقع جديد ، يشارك فيه الفرد مع الجماعة ، في بناء حياة جديدة ، يتحقق فيها الهدف المرجو ، كله أو بعضه .

وبالرابط بين الحديثين يبدو أن الهجرة لا يشترط فيها دائماً تغيير الموقع المادي ، بالرجل عنه إلى موقع

في مكة ، واشتد الإلذاء ، فقال لأصحابه « لو خرجتم إلى أرض الحبشة . فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد . وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه » (٢) .

هناك ممرات الخروج من مكة ، وممرات الهجرة إلى الحبشة . وهي هجرة هادفة وموقوفة . فهي أرض صدق وإيواء . ولكنها لا تصلح أن تكون مطلقاً للدعوة . ولهذا جاء هذا القيد « حتى يجعل الله لكم فرجاً » .

ويختلف هذا الهدف عن الهجرة إلى المدينة ومقوماتها . فكان مما بايع عليه رسول الله ﷺ الأنصار :

« أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم » فقال البراء بن معمر : نعم ، والذي بعثك بالحق نبياً لمنعتك مما تمنع منه أزونا » واعترض القول أبو الهيثم ابن التيهان :

— يا رسول الله ، ان بيننا وبين الناس حبالاً وإننا لقاطعوها — يعني اليهود — فهل عسيت ان نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟ فبسم رسول الله ثم قال : — بل الدم الدم . والهدم الهدم أنتم مني وأنا منكم . أحارب من حاربهم وأسلم من سالمهم (٣) .

فالهدف الجديد هو « اختيار » موقع قاعدة الإسلام في الجزيرة العربية ، حيث قام الإسلام ، لتظل الدعوة عربية المهد والانطلاق ، ثم لتحقيق عالميتها بعد استقرارها العربي الأول .

الهجرة بهذا عمل بمقدار : مصدراً وهدفاً ومستقراً .

لو تمسكتاها لوجدنا فيها اللقاء بين العقيدة والفكر من ناحية والعمل والحركة بشقيها من ناحية

جديد ، وإنما يستطيع الإنسان أن يهاجر وهو في مكانه : أن يهاجر فكراً ، وأن يشارك حيث يكون ، في بطنه حياة جديدة . بعبارة أخرى تستطيع أن تلخص الأمر كله في كلمات ثلاث : فكر . ترك . مشاركة . ولتناول كل واحدة منها بشيء من التفصيل ، مع الاستعانة بأمثلة من تاريخ الإسلام وحياتنا المعاصرة .

(٣)

الفكر والحركة في صدر الإسلام

آفاق ثلاثة :

ولكي يكون الإنسان — أي إنسان — موقفه ، لا بد له من دراسة وافية لأبعاد القضية التي بين يديه أو الحياة التي يحياها ، ثم يستطيع بعد هذا أن يمارس الترك — وهو والفكر يمثلان الاختراب ، ثم يمارس المشاركة ، وغفل البناء الإيجابي على هدى .

ففي تتابع مستمر بين الترك والمشاركة ، يصعد به الفرد والمجتمع إلى آفاق أوسع من الحياة : كلما أدرك أفقا هاجر منه إلى أفق أعلى « وأن إلى ذلك المنتهى » (النجم : ٤٢) .

ولنأخذ مثلاً من صدر الإسلام لتربطه بحياتنا المعاصرة :

نموذج من الهجرة النبوية :

حمل الرسول عليه الصلاة والسلام أمانة الدعوة إلى الله . « اقرأ باسم ربك الذي خلق » (الطلق ١) . ومن بعدها نزل قوله تعالى : « يأأيها المدثر قم فأأنذر » (المدثر : ١) . وتمت دائرة المسؤولية : « وأنذر عشيرتک الاقربین » (الشعراء : ٢١٤) .

وحدث الحوار ، ثم الصراع — بينه وبين قومه —



أخرى . حركة « من » موقع ، وحركة « إلى » موقع .

العدل في الحكم على المواقف :

وقد استحضرت الصحابة عند هجرتهم من مكة ، ما ينجبهم فيها ، وما دعاهم إلى الهجرة منها ، في توازن تحلى في أروع صورة في قول المصطفى عليه الصلاة والسلام مناجيا مكة وهو مهاجر إلى المدينة :

— أنت أحب بلاد الله إلى الله ، وأنت أحب بلاد الله إلي . ولولا أن المشركين أخرجوني لم أخرج منك .

وفي هذا نزل قول الله تعالى :

« إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مِقَادٍ * قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ » (القصص : ٨٥) (٤) .

وتجلى حب مكة فيما وصفتها بها أم المؤمنين عائشة ، بعد هجرتها إلى المدينة :

— ما رأيت السماء أقرب إلى الأرض بمكان كما رأيتها في مكة ، وما رأيت القمر أضوأ بمكان كما رأته في مكة (٥) .

وأمضى الرسول سبع سنوات في المدينة ثم عاد إلى مكة معتمراً ، ثم جاءها في غزوة الفتح في العام الثامن ، ثم جاءها في العام العاشر حاجاً .

ونقف عند خطبتين للرسول ﷺ أولاهما عند فتح مكة والثانية في حجة الوداع :

١ — كان من قوله في الأولى على درج الكعبة :

« ألا أن كل ماثرة كانت في الجاهلية ودم تحت قدمي هاتين ، ألا ما كان من سدانة البيت وسقاية الحج . ألا إني قد أمضيتهما لأهلها كما كانا » .
(أخرجه ابن ماجه عن ابن عمر)

ومن قوله في خطبة الوداع الجامعة :

— « ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة . وربا الجاهلية موضوع » وبدأ بما لأهله بوضع دم ابن ربيعة بن الحارث وربا العباس بن عبد المطلب .
(أخرجه مسلم عن جابر)

وفي أداء الحج أمر الرسول قريشاً أن تفيض من عرفات لا من المشعر الحرام كما كانوا يفيضون في الجاهلية ، وذلك لكيلا يتميز بعضهم على بعض .
وفي هذا نزل قول الله تعالى :

« ثُمَّ الْهَيُّوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَظْفَرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ » (البقرة : ١٩٩) .
ونهاهم عن التفاخر بالآباء والأنساب وأن يتجهوا إلى ذكر الله في هذه الأيام المباركة :

« فَإِذَا قُضِيَ مِنْكُمْ مَسَاكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَلِمَاتِكُمْ آيَاتِهِمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا » (البقرة : ٢٠٠) (٦) .

بناء المجمع الجديد :

ويبدو هذا المنهج أيضاً في بناء مجتمع المدينة : أقر الإسلام فيه أوضاعاً ، وبذل أوضاعاً . واعتد على ركيزة الإيمان ووضوح الفكرة ، وإيثار العدل والاتزان :

« ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » (المائدة : ٨) .

بدأ بتأكيد الإنعاش بينهم ، وعناية أمة بادرة لشق الصف الإسلام . ومع تركيز الإيجابيات كالصلاة والزكاة ، تدرج في تحريم السلبات كالربا وشرب الخمر . و « التدرج » من الأصول المرعية في التشريع الإسلام .

وتنوعت مواقف الإسلام أمام العقبات ، وإن ظل الهدف واحداً : لقي عقبات من الكفار واليهود

(٤)

مجالات التحدي المعاصر

ومن أبرز الظواهر — المتوازنة والمتفاعلة — التي يشهدها عالمنا الإسلامي ، كما تشهدها كثير من الشعوب النامية ، والتي سبقنا على الطريق :
١ — الرجوع إلى الأصول الحضارية الذاتية ، أو زيادة الوعي بها .

٢ — زيادة الوعي بالآفاق الجديدة التي تقابل الإنسان المعاصر ، وبخاصة في المجال العلمي والتقني .

الأصول الذاتية الحضارية :

وفي عالمنا الإسلامي يتباين هذا الموضوع إلى الأصول الحضارية الذاتية قوة وضعفاً ، وشمولاً وتعديداً ، وحكمة وتقليداً . ومن أقصى المغرب العربي ، إلى جزائر المحيط الهادي ، وفي قلب العالم الجديد بشقيه الأنجلو سكسوني واللاتيني ، نشهد درجات متباينة من هذا الرجوع أو زيادة الوعي :

١ — في أقصى تطرفه الموضوعي : انحرال عن المجتمع ، مادي ونفسي ، ولجوء إلى الجبال والكهوف ، وزهد في ممارسات المجتمع اليومية ، وإدانة نظامه التعليمي ، أدت إلى أن ترك بعض الشباب المؤمنين بذلك ، جامعاتهم ومدارسهم والدوائر الحكومية التي يعملون فيها ، ومارسوا حرفاً يدوية بسيطة وتجارة محدودة المدى .

٢ — وفي الطرف المقابل ، نفر من الشباب أعطوا أنفسهم الحق في مراجعة شاملة للتراث كله ، عقائد ومعتقدات وأخلاقيات ومعاملات ، حتى أصبح

والمناقضين . أزاح العقبات حيناً . آخر الاصطدام بها حيناً . التف حولها حيناً . وهو يقوم بهذا في تخطيط ومرونة تحفظ بأصول الإسلام وتستجيب في ذات الوقت لحاجات الحياة ومتغيراتها .

وهذا كان البناء عملاً نامياً ، آخذاً في الاتساع مدركاً نهض المجتمع ، وجوانب القوة والضعف فيه ، ومدى احتياله . وقد تطور هذا المدى مع خطوات تكون قاعدة الإسلام في المدينة .

هذه جولة سريعة في الآفاق الثلاثة : الفكرة . الترك . البناء ، وجوانب من تطبيقها في العهد النبوي .

حروب الردة (التحدي الأول في عهد الخلافة الراشدة)

وقد تجلّى استعجاب المجتمع الإسلامي الأول لهذه التجارب — أول ما تجلّى — بعد رحيل المصطفى عليه الصلاة والسلام في حروب الردة . وفي تلك الحروب تلاقت الفكرة بالمعل في وحدة عضوية ، كانت التثبيت لوجود الإسلام وقِيامه . فلقد قررت حروب الإمامة مصير الإسلام ، واستشهد فيها من الصحابة أكثر مما استشهد في جميع غزوات الرسول ، وقتل فيها من الطرف المقابل أكثر مما قتل في جميع الغزوات .^(٧) ومن حروب الردة ، ومقيادة الذين حملوا مسؤوليتها ومن معهم من المؤمنين ، شق الإسلام طريقه إلى خارج الجزيرة العربية ، ناشراً أنواره في أرض فارس والروم .

ولولا هذا الترابط الوثيق بين الفكر المبدع والعمل المنظم في صدر الإسلام ، ما تكون التاريخ الإسلامي ، ولا قامت الحضارة الإسلامية . وهل كان هذا غير مرحلة من الاختراب إلى المشاركة ؟ هنا إذا استخدمنا مصطلحات العصر الذي نعيشه .

وإلى تحدياته ننقل :

الدين عند أصحاب هذا الموقف الأصغر أمراً فردياً ،
وعلاقة بين الإنسان وعالمه ، وأعطوا للفرد عندهم
حق تحديد مداها ونطاقها .

٣ - ووصل بعض هذا إلى ما تتخذه بعض
الحكومات الإسلامية من مواقف ، وما تسنه من
تشريعات تحكم بها على الإسلام ، وتتحكم فيه :
فبرلاً وتعطيلاً ورفضاً ، وهي - فيما بينها - ليست
على كلمة سواء في اتباع الإسلام فكراً وعملاً .

٤ - بل إنك في القطر الواحد ، وفي ظل الحكومة
الواحدة تجد التباين العملي في قبول الإسلام بين
إقليم وإقليم ، ومدى القدرة على إبداع الصيغ
التطبيقية لما تقبله من فكر إسلامي .

وليس هذا البحث مجالاً واسعاً للتعمق في هذه
الدراسة ، ولكن أكتفى بالقول بأهمية دراسة العلاقة
بين موقع القطر أو الجزء من القطر ، وبين خطوط
ومراكز التأثير العالمية المعاصرة .

وحتى في المناطق الإسلامية التي تتفق موقفاً ،
نرى تبايناً في مدى التأثير بثقافة ، وبمخضع هذا -
في بعض جوانبه - للتفاعلات الحضارية بين هذه
المناطق ، وبقية أجزاء القطر من ناحية ، وجوانبها
المسلمين وغير المسلمين من ناحية .

ويبدو هذا إذا رجعنا - كنموذج - إلى بعض
الحركات الإسلامية الرئيسية في القرن التاسع عشر :
الوهابية في شبه الجزيرة العربية ، والمهتدية في السودان
وادي النيل ، والسنوسية في ليبيا وامتدادها في بعض
الأقطار المجاورة . (٨)

فأمام الضغوط الخارجية اضطرت كل منها إلى أن
تتخذ قاعدة داخلية ، بعيدة بقدر الإمكان عن
التأثير الخارجي ، وتستطيع فيها - إلى أبعد مدى
ممكن - أن تحمي نفسها . فارتبطت الوهابية

بنجد ، ثم انطلقت منها إلى بقية أجزاء الجزيرة
العربية .

وتراجعت المهتدية إلى كردفان ، ثم انطلقت منها
إلى ملتقى النيلين الأبيض والأزرق ، وحاولت بعد
هذا الزحف شمالاً إلى مصر . واضطرت السنوسية
إلى الإيواء الجنوبي ، بعيداً عن المؤثرات الخارجية ما
استطاعت لتحاول الانطلاق بعد هذا شمالاً ،
ولتستطيع من معاقبتها أن تستمد عوناً من جوانبها
المسلمين .

ومع أن كلا من هذه الحركات الثلاث كانت لها
شراطينا التي تربطها بالجبهات البحرية المفتوحة على
العالم الخارجي ، كاستناد الوهابية في مرحلة
الانطلاق الأولى إلى القاعدة الكويتية ، ومحاولات
المهتدية الارتباط بكل من النشاط السنوسي والقاعدة
المصرية ، والروابط بين السنوسية وجوانبها وخاصة
مصر ، إلا أن كلا منها - في الظروف التاريخية
للقرون التاسع عشر - اضطرت إلى أن تتخذ لها
دوراً صلباً من الصحراء أو القلب القاري ، تحمي
فيه ، ثم تنطلق منه .

ومع أن كلا من الحركات الثلاث تركت طابعها
على القاعدة القطرية التي قامت فيها ، إلا أن مدى
التأثير يتباين فيها - ولا زال - بين المناطق الداخلية
والمناطق الساحلية .

وحتى الآن نرى الفروق الواضحة في الجزيرة .
العربية بين القلب المحافظ ، والأطراف الأشد
احتكاكاً بالعالم الخارجي : فالطابع العام في نجد
يختلف في بعض خصائصه الحضارية عن دول الخليج
العربي ، وعن الموالي والمدن الساحلية السعودية على
البحر الأحمر .

والمدن الإسلامية على الساحل الجنوبي للبحر
المتوسط تختلف فيما بينها من حيث التأثيرات
الخارجية : انجليزية وفرنسية وإيطالية وأمريكية . وإن

مدن الساحل الافريقي العربي على البحر المتوسط —
في عمومها — تختلف عن الأجزاء الداخلية الأكثر
محافظة : صعيد مصر ، جنوب ليبيا ، وجنوب
تونس ، مناطق جبال الأطلس والأجزاء الصحراوية في
دول المغرب العربي بعامة .

وفي عصر الطوران وثورة الاتصال ، تقاربت
المسافات ، وتيسر انتقال المؤثرات الفكرية والمادية ،
إلا أن هذه العوامل في عمومها تتأثر بالخصائص
الحضارية لكل قطر وإن تنوعت البيئات الحضارية في
داخله .

نمو الحضارات :

وكما نجد هذا التباين في المواقف ، من الاصلية
والذاتية الحضارية ، نجد أيضاً من معطيات الآفاق
الجديدة التي تقابل الإنسان المعاصر وبخاصة في
المجال العلمي والتقني .

وقبل الانتقال إلى هذين المجالين (العلمي
والتقني) لنا وقفة عند مضمون الذاتية الحضارية .
فهذه الذاتية — عند تكوّنها — تشمل جانبي الفكر
والعمل ، ثم يصبح الاثنان تاريخاً وراثاً . بعبارة
أخرى : ما كان عند حدوثه « عملاً وتطبيقاً »
أصبح عند دراسته اللاحقة ، فكراً وراثاً . وبهذا
يتضمن التراث دائماً : بأصوله التي قام عليها ،
والإضافات الفكرية والتطبيقية التي جاءت تعبيراً
عنه . فما كان حاضراً ، وأصبح تاريخاً .

العصر الجديد :

تأسساً على ذلك لا بد للحاضر الفكري من
تعبير عملي ، كما كان للفكر — في أصالته تعبيراته
العملية — وهذا التعبير العملي هو التصوير الحسي

لمدى ما نستوعب ونحتفظ من تراث ، وما فيها من
طاقة الإحاطة بمجريات الأحداث في عصرنا ،
وأبعاد مسؤوليتنا وقدرتنا الحقيقية على التعبير عنها .

وهنا يبرز التحدي الكبير أمامنا بعامة ، وأمام
الشباب الإسلامي بخاصة :

ما هي قدرتنا على ابداع حاضر ومستقبل جديد
تتوفر فيه الميزات التالية :

١ — لا يفرق في طوفان من محاولات الدفاع عن الماضي
وتعجيله .

٢ — لا يستنزفه الهجوم على التراث وتدميره .

٣ — لا يفقد ذاته في تقليد لحضارة الغرب — وهي
الحضارة التي لا تزال غالبة حتى الآن — ولا في
الانطواء عنها ، فيحرم نفسه من معطياتها وهي
كثيرة .

٤ — أن يجد لذاته تعبيراً جديداً مثمراً مضافاً إلى
جهود سابقة ، متفاعلاً مع جهود قائله .

(•) غايات تطبيقية

ولسنا وحدنا الذين نعاني من تشييد المعبر بين
الخصوصية الحضارية ، وآفاق المعرفة المعاصرة من
أجل حياة جديدة . وليس شبابنا وحدهم الذين
يمرون في هذه التجربة . ومن الخير أن تكون بين
أيديهم تجارب شعوب أخرى ، تبذل الجهد — كل
بأسلوبه — لتحقيق التقدم والتوازن في هذه الحياة ،
دون خضوع للنموذج الغربي ولا انطواء عنه ولا عن
غيره .

التجربة اليابانية : (٩)

وقد تكون التجربة اليابانية أكثر ما تحتاج منا إلى

دراسة عميقة ، هي وبعض التجارب الغربية كالمزج الألماني والسويدي .

ومن نافذة القول ، أن نتذكر الفرق بين الدراسة والتقليد وحرية الاقتباس . فبعد الحرب العالمية الثانية بذل المسكر الغربي — وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية — جهوداً دائمة في دراسة المجتمع الياباني . كانت جهوداً علمية علمية متخصصة :

— كيف استطاعت اليابان في تلك الفترة القياسية — من منتصف القرن التاسع عشر — أن تحقق التقدم العلمي والتقني الذي هدد — قبل الحرب العالمية — معازل الصناعة الغربية ، وكون جهازه الحربي ، وأصبح أعظم قوة حضارية في القطاع الشرقي من المحيط الهادي ، حتى أقلق الغرب المقابل في المحيط الهادي ؟ وكان إحساس الولايات المتحدة أشد من إحساس حليفاتها ولم مصالحهم ومعاقبهم في الشرق الأقصى .

والذي يعني هنا الضربة العنيفة ، وغير المسبوقة ، وهي إلقاء القنبلة الذرية الأولى على هيروشيما في ذلك اليوم الرهيب من تاريخ الإنسانية : ٦ أغسطس ١٩٤٥ ، وما أعقبه من هجوم روسي سارعت معه الولايات المتحدة يوم ٩ أغسطس إلى إلقاء قنبلة ذرية ثانية على نجازاكي حسمت الحرب وحقت لها سبق في احتلال اليابان التي أعلنت استسلامها .

— هل كان الأمر تسابقاً بين قوى ثلاث : من يصل قبل الآخر إلى اليابان ؟ الولايات المتحدة . الاتحاد السوفيتي . الصين ؟ .

— هل كان تحسباً لقيام نوع من التعاون — أو على الأقل التضامن — بين الصين واليابان : هذه باعتدائها الأرضي الذي يجعلها تفرع أبواب الغرب الشرقية في وسط آسيا ، حيث منطقة من أعظم مناطق الصراع العالمي المستقبلي بين الصين بأعدادها

المتزايدة ، وليس لها إلا أن تمتد غرباً ، والاتحاد السوفيتي وليس له إلا أن يمتد شرقاً ؟ .

— هل كانت ضربة من الجنس الأبيض — نمثله الولايات المتحدة الأمريكية — للجنس الأصفر ممثلاً في أكبر قوة متقدمة فيه وهي اليابان ؟ .

— هل كانت ضربة من العالم المسيحي الغربي موجة إلى العالم البوذي المنطلق في الشرق الأقصى ؟ .

كل هذه الاحتمالات تناولها الباحثون بالدراسة ، ولكن الذي نقف عنده الآن هو الصدمة النفسية والحضارية التي منبت بها اليابان .

والذي يعني أيضاً ، كيف تناولت العقول الأمريكية الحياة اليابانية بالدراسة والتشريح والتحليل ، تمهيداً لإعادة تكوينها وصياغتها من جديد ، لو استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

والذي يعني أكثر ، كيف استطاعت اليابان أن تنهض من حطام وغبار وإشعاع القنبلة الذرية ، ومن بين الجراح والآلام في عام ١٩٤٥ ، لتستطيع قبل أن يمضي أربعون عاماً أن تكون قوة اقتصادية ، استطاعت — بكل اقتدار — أن تهدد من جديد — ودون قوة عسكرية — معازل الحضارة الأوروبية ، وبخاصة في المجالين العلمي والتقني ، وتفوقت في الإلكترونيات والانتاج الميكانيكي بنوع خاص ، حتى ارتفعت معدلات البطالة في غرب أوروبا واهترزت وسقطت فيها حكومات ، وزاحم الانتاج الياباني الانتاج الأمريكي في عقر داره ، وفي أسواقه التقليدية .

لقد حرمت الولايات المتحدة على اليابان أن تعيد بناء جهازها العسكري ، بينما نشطت كل من القوتين الأعظم — الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة — في بناء ترسانتها الذرية ، وما حولها من

منهذ من المقارنة :

فالقاديرون على صناعة الأسلحة وتطورها — كاليابان — حرمتم القوى الكبرى من ذلك ، وغير القادين على صناعتها ، وقرتها بين أيديهم وأغرت بينهم العدواة — وكثير من دول العالم الثالث نموذج لذلك — واستطاعت هذه الدول الكبرى أن تحتص جانباً كبيراً من الطاقة الحيوية للدول النامية ومن بينها العالم الإسلامي . بينما أمنت تهديد الدول القادرة على منافستها عسكرياً كاليابان . وبدلاً من أن تتجه الطاقات في العالم الثالث إلى التنمية ، اتجه جزء كبير منها إلى الصراع الداخلي والصراعات الإقليمية وهي آخذة في النمو ، وقودها الغرور والشباب .

طاقات التنمية بين التجمع والتشتت :

إن الدول القادرة على التأثير العالمي تستند جميعاً إلى قواعد من الأرض والبشر والموارد الطبيعية والتحول والمستوى العلمي والتقني :

١ — وقد تجمع هذه العناصر أو معظمها في إطار سياسي واحد . والولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي نموذج لذلك .

٢ — وقد تجمع العناصر في مجموعة من الدول المتجاورة ، التي لا تستطيع واحدة منها — بمفردها — أن تقف بين القوتين الأعظم . ولكن تستطيع مجتمعة أن تقف ، وغرب أوروبا نموذج لذلك .

٣ — وقد تتوفر بعض هذه العناصر ، وتحتاج الدولة إلى استيراد بقيتها من الخارج : كاليابان ، في حاجتها إلى الموارد الأولية والطاقة .

٤ — وقد تتوفر كثير من هذه العناصر في مجموعة من الدول المتجاورة ، التي تحتاج إلى تعاون كبير فيما

أسلحة جوية وبرية وبحرية . ولم يكن أمام اليابان لتحمي ، إلا التفوق العلمي والتقني .

أقول « التفوق » . ومر التطور الياباني في مراحل انتقل بها من التقليد ، إلى المشاركة ، إلى الابتكار ، إلى السبق وكسب الثقة العالية في انتاجه ، إلى مزاحمة الغرب في أسواقه وهز قوام اقتصاده .

مقارنة :

وهنا وقفة :

جزء غير قليل من ثروات العالم الإسلامي ذهب ولا يزال إلى التسليح . وأصبح لكل دولة جيشها . وله مصدر أسلحته . والمصادر متعددة . ومع هذا التعدد أذكر أسلوب الغرب في مد الطرق الحديدية في إفريقيا حيث تعددت الساعات بين القضبان بحيث يتعذر على القاطرات والمركبات أن تنقل ، أن تنقل من قطر إلى قطر ، لتظل القارة ممزقة . ولا تستطيع التعاون ، وهو الأمر الذي تجتنبه الخطوط الحديدية في أوروبا .

وأماناً أكثر من تجربة كانت تستطيع الجيوش العربية أن تتعاون فيها بفاعلية ، أو بفاعلية أكثر . ولكن تعدد أنظمة التدريب ، وتنوع مصادر وأنواع الأسلحة ، ولكل منها تدريب خاص ، أثبت وجود فجوة واسعة بين التوقيع على معاهدات الدفاع المشترك ، وتطبيق ذلك عملياً ، عند اشتداد الحاجة إليه . بل في أكثر من مناسبة كان الصراع بين العرب والمسلمين شديداً . واتجه السلاح إلى صدر الأخ — أخ الجوار والوطن والعقيدة — متدفق الطلقات كأنه شلال دم ، وكان شحيحاً على العدو الحقيقي الذي انتزع الأرض من تحت الأقدام ، ودفع أهلها إلى شتات جديد .

بينها ، لحسن استخدام هذه الموارد ، واستكمال ما ينقصها منها ، بالجهد الدائب في المجال العلمي والتقني : والعالم الإسلامي نموذج لذلك .

إن قدر العالم الإسلامي أن تتعاون دوله . قضي كل منها واحداً أو أكثر من عناصر الانطلاق . ولن نستطيع واحدة — بمفردها — أن نحقق الانطلاق في عصر التجمع . وإذا كان غرب أوروبا لم يجد أمامه إلا أن يتجمع ، وهو بلا شك — يسبقنا كثيراً في المجال العلمي — أفلم يأن لنا أن نحاول صيغة من صيغ التجمع ، ونخطيط استغلال الموارد المشتركة ، وتكوين الأطارات العلمية ، وهي أمور يلتقي عندها أمر الدين بضرورة الحياة والتقدم ؟ .

أعود فأقول :

هذا هو التحدي الكبير الذي يلقاه هذا الجيل والأجيال المقبلة . وإن الضياع أو التخلف ، أو الحاجة إلى التنمية ، أو الضعف ، أو الاغتراب .. لك أن تتخذ من الأسماء — في سلبيتها — ما نشاء .. تحتاج منا إلى عبور نصل به إلى الشاطئ الآخر : شاطئ المشاركة الإيجابية بين الحاكم والمحكوم . ويسبق المشاركة ويوكلها حوار خصص تنضج به الرؤية ، حتى نسير باقتناع في خط إيجابي من الاغتراب إلى المشاركة في صناعة الحياة .

(٦)

وأمرهم شورى بينهم

من الاغتراب إلى المشاركة :

ذكرت بعض آفاق الحوار الذي ينبغي أن يدور أولاً فيما بين الشباب ، وثانياً بين الشباب والسلطات . بمبادرة أخرى : أن يكون للحوار مساران : أفقي بين الشباب ، ورأسي بين الشباب

والأجهزة التشريعية والتنفيذية .

ولقد ذكرت أمثلة من التجارب السابقة والمعاصرة ، لافتح الطريق إلى القضايا التي تقابل شبابنا في مسوره إلى مستقبله .

ومع تعدد المداخل التي يمكن أن تسلكها الدراسة والحوار إلا أن هناك هدفاً لا أظن أننا نختلف فيه وهو أن يجمع تكوين الشباب وإعداده لمستقبله بين العقيدة ، والقدرة على المشاركة الإيجابية في الإنتاج :

والأمران مترابطان ومتكاملان ، كيف ؟

ذلك لأنهما يمدان بتغيير جذري في نظامين أساسيين من نظم حياتنا ، أولهما : الدعوة الإسلامية ، والثاني : التربية والتعليم ، بحيث يصبح النظامان تياراً واحداً ، يمثل الجيل المرتقب : المغرب المشارك المبدع بإرادة حرة .

وإذا كان المنتظر من الدين برسمون خطط البناء الاجتماعي أن يقدموا تصوراً متكاملًا ، نابعاً من الحوار مع الشباب ، ودراسة ظروف المجتمع داخلها وخارجها ، وإدراك أبعاد المستقبل ، فإن المنتظر من الشباب أن يشارك في إقامة هذا التصور وأن تتاح له فرصة المشاركة فيه ، وأن يمارس — في تدرج — أعباء القيام به . وهذا الأمر ليس باليسر ، لأنه تغيير يشمل حياته اليومية ، الخاصة والعامة ، وعلاقاته الاجتماعية ، وبنائه الفكري ، والكثير من عاداته في العير على العمل والدأب فيه ، والإحساس بكرامته والرغبة الصادقة في الإبداع .

بين الحرية والنظام :

على أن بناء هذا الجيل لا يحمل أي معنى من

صب الأفراد في قوالب جامدة في ظل نظام هولي .
فللشباب أن يختار تخصصه وفق مواهبه الطبيعية دون
أن يفرض عليه المجتمع قيدا اجتماعيا أو اقتصاديا أو
سياسيا يعوقه عن متابعة التحصيل ، أو قيدا فكريا
يدفعه بعيدا عما يحسن القيام به .

الأمر لقاء — أو حوار — بين قدرات الفرد
وحاجات المجتمع . لقاء يتحقق به ما يسميه علماء
أصول الفقه « فروض الكفاية » ، وذلك بتعرف
الشباب بالتخصصات العلمية التي يحتاج إليها
المجتمع الإسلامي وتشجيعه .



نموذج من الغرب :

ومن قريب كنت أقرأ بحثاً للأستاذ البوت سيف
عنوانه « هل نحرز على وضع منهج جديد للجبل
جديد ؟ » (١٠) .

ومحور البحث قضية أساسية لحصنها في قوله
« في اعتقادي أن المسألة الهامة التي يجب أن تشغل
بالقائمين على التعليم في حقبتنا التاريخية هذه ،
هي القيام بالتعرف بما يجب أن تفعله المدارس من
أجل أن تمنح الأطفال القدرة على العيش في مستقبل
حياتهم . ولقد كانت الإجابة على هذا يسيرة فيما
سلف من العصور . كان أبناء الصيادين يتعلمون
فنونه على أيدي كبارهم .. أما في العالم اليوم الشديد
التعقيد فقد تبدل كل شيء إلى درجة أضحت معها
الغايات التربوية من التعليم المدرسي محاطة
بالضموض . ثم اقترح في بحثه عشر طرائق تعين
المدرسة على إعداد الشباب للحياة :

١ — الاستيعاب والتحكم التقني .

٢ — ممارسة الحياة التعاونية — ودعم روح الفريق .

٣ — المهارات الأساسية للمحافظة على البقاء :
أنشطة اللياقة البدنية . الاسعافات الأولية . مبادئ
الصحة النفسية . مبادئ الكهرباء الميكانيكية
الخ . .

٤ — تطوير مهارة الاختيار المهني .. كمثال ذكر
أن قاموس أسماء المهن الذي صدر في أمريكا عام
١٩٧٧ به معلومات عن عشرين ألف حرفة
مستقلة .

٥ — التعلم الذاتي ويقصد به التعليم المستمر وقدرة
الفرد على متابعة ذلك .

٦ — مهارات التفكير والابتكار في حل المشكلات
واتخاذ القرارات . وذلك بالعناية بإبراز المشكلات
وحلها ، دون اعتماد الدراسة على مجرد التحصيل أو
حتى « حفظ » الحلول .

٧ — التواصل : والمقصود به مهارات القراءة وأجهزة
الاعلام والقدرة على الاصغاء والتركيز واللمحيز
والمفاوضة الخ . .

٨ — المواطنة المحلية والمواطنة العالمية — عن طريق
دراسة القضايا القومية والعمالية (مشكلات المحافظة
على البيئة . التلوث . الغذاء الخ ..) .

٩ — التربية الأخلاقية . والموازنة على مصالح الفرد
والأسرة والمجتمع .

١٠ — الاهتمام بالإنسان .

ثم ذكر نماذج مما تستطيع المدرسة أن تقدمه في
هذا المجال عن طريق الممارسات العملية والنماذج
والتفاعل مع البيئة : —

ومن الشرق :

ولي اليابان هناك لقاء قوي بين التقاليد العريقة

القومية والصناعة الحديثة والدين . العمل عندهم عبادة . والمحافظة على الآلات ونظافتها وصيانتها عبادة . لا اضراب . لا تعطيل . المصنع وعائلته يرجع إلى الذين يعملون فيه . ومع ارتفاع الدخل استطاع الياباني أن يحافظ على حياة فيها بساطة ونوع من التقشف . وانعكس حبه للحياة ، حبا للنتاج فيها ، حتى مع تقدم السن ، ما دام قادرا على العطاء . وان نفس الدقة والجمال الذي ينظم به الياباني حديثه الصفوية أو أماكن الزهر في بيته ، أو يتناول به فنجال الشاي في تقاليد مرمجة ، انتقلت من حياته الخاصة إلى الحياة العامة ، اتقانا لصناعة الالكترونيات والسيارات ..

(٧)

اقتراحات عملية

ليست أحلاما :

قصدت من هذه الجولة الواسعة ، بامتدادها الرأسي في تاريخ الإسلام ، وامتدادها الأفقي في الحضارة المعاصرة ، ومشكلات الدول المتقدمة منها والنامية ، أن نتذكر معا جوانب من أبعاد المشكلة التي نقابلها . وأن الطريق من الاغتراب إلى المشاركة ليس قريبا ولا ذلولاً .

فما من شعب سار في هذا الطريق إلا دفع الثمن من دمه وعرقه وفكره ، ولا يزال يدفع ، وإلا زاحمه على الطريق من هو أشد منه قوة . فما أبرز اقتراحات هذه المسيرة من الاغتراب إلى المشاركة ؟

١ - العقيدة :

مع الاحساس بالاغتراب لا بد من إحساس

بالاطمئنان والأنس . حصنوه الأكبر معرفة الله والمودة إليه « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » (الرعد : ٢٨) . هذا الذكر مصاحب للإنسان في خلوته مع الله ، وعمله ، ولقاءه خصومه في ساحات القتال ، وفي التغلب على المشكلات في محارب العلم .

يقول الله تعالى :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُرُوا
وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ »
« الأنفال : ٤٥ »

ويقول تعالى :

« إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ
اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ
يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ
فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَتْ هَٰذَا
بِاطِلًا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ عَذَابُ النَّارِ » .

(آل عمران : ١٩٠ - ١٩١)

لا بد من عقيدة يستند إليها الإنسان في حياته ، تمده بالطمأنينة وتمينه على مشقة الطريق . وما من حضارة معاصرة ، إلا واستندت إلى عقيدة ، أنزلها الله ، أو صنعها لها حكماءها ومفكروها . وقد يتباين مدى التمسك بها ، ولكنك تحس وجود هذه العقيدة : كثرات ، أو واقع ، أو دافع ، أو هذه الآفاق جميعاً . (١١)

٢ - الممارسة :

وبأنى التركيز على إنجاية الربط بين العقيدة وواقع الحياة . فلا تحول الإسلام إلى مجرد جدل لفظي ، أو وعظ سطحي ، أو إعجاب بأمر مضى ، كما يقف التراجمة أمام الآثار القديمة يتحدثون عن مجد لا يستطيعون الاضافة إليه .

تقوى هذه الصلة بأن تستند إلى الأسوة الحسنة التي تبدأ من المنزل ، وتستمر في الحياة والمدرسة والمؤسسات العامة .

لقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يمارس بنفسه ما يدعو الصحابة إلى عمله : شاركهم في الدعوة والهجرة وبناء المسجد والمغازي ، وتعمل آلام الجوع وأحسن إلى الضعيف واليتيم . وهذا كانت حياته — عليه الصلاة والسلام — قرآناً حياً .

٣ — موازاة العصر ومبقة :

والعمل والممارسة قطرات من المجهود تتجمع نهراً ، له تيار واندفاع وضخام ويجري وهدف . وهنا تبدو ضرورة التنسيق بين جهود الفرد وجهود الجماعة :

أن يحس الفرد بذاته وبمكانه في مجتمعه ومسؤوليته فيه . فيزداد تألفه مع مجتمعه ، ثم تعاونه معه في السير المساعد به إلى الأمام ، فإذا اجتمع في اغتراب إجمالي ينتجه إلى الأفضل .

وما ينبغي أن يحدث الاغتراب فيما بين الشباب . فهنا مجال الألفة التي من الله بها على أصحاب المصطفى عليه الصلاة والسلام :

« وإن يهدوا أن يهدوك فإن حبسك الله هو الذي أهدك بصرة والمؤمنين * وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم »
(الأنفال : ٦٢ ، ٦٣)

ومع هذا التأليف تحس غربتهم عن مكة ، وانعزالهم عنها — وهم فيها — قبل الهجرة . وكيف بمن الله عليهم بألفة بعد خوف كان صورة من

الاغتراب :

« واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض يخافون أن يخطفكم الناس فأوأم وأيدكم بصرة وروزلكم من الطيات لعلكم تشكرون »
(الأنفال : ٢٦)

٤ — اعداد مناهج التطوير :

ويبدو التعاون بين الأفراد والمؤسسات والدولة في إعداد مناهج التطوير التي تحقق هذه الأهداف . وهي بدورها تحتاج إلى صبر في التنفيذ وإيمان به ، وإعادة صياغة القوانين التي تحكمه في المدرسة والمؤسسات العامة ، والمفاهيم الأساسية التي يبنى تبيتها كركائز لهذا الجليل . ومن أبرز هذه الركائز نظريته المتوازنة التي تجمع بين ولائه الوطني والعربي والإسلامي والانساني ، في دوائر آخذة في الاتساع تتعاون ولا تتصادم ، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . مع التركيز على أن التجمع العربي والإسلامي ضرورة حياة وليس نوعاً من الترف الفكري أو السياسي . وخيراً نفعل لو استطعنا أن نضمن مناهجتنا جانباً من التصورات العربية والإسلامية ، التي تؤكد التعاون ضرورة ومصيراً ، مع المحافظة على الكيانات الوطنية .

ويرتبط بهذا تيسر التحرك بين هذه الأقطار ودعم المشروعات المشتركة ، والمعاملة السليمة التي يلقاها العربي أو المسلم في أي قطر عربي أو مسلم يزوره أو يعمل فيه . مع التركيز على دعم ما يجمع بين الأفكار والعقول والقلوب ، واجتناب ما يدعو إلى الفرقة وزرع الأحقاد . فأحياناً يلجأ الذين يعجزون عن البناء إلى الهدم ، والذين لا يتحملون مسؤولية التأمل بالمستقبل والإقبال على المشاركة فيه ، إلى النقد السلبي الذي يحاولون به تيهير السلبية والمجزر .

٥ - مكتبة الشباب :

ونحن نحتاجون إلى مكتبة متكاملة للشباب ،
تعالج قضاياهم وتكون منبراً للحوار الخصب ، وتفتح
له الأبواب والنوافذ إلى تراثه والعالم من حوله لشارك
بالفكر والكلمة واليد في صناعة الحياة ، وتعينه على
تصحيح كثير من المفاهيم الخاطئة التي سادت
حياتنا المعاصرة .

لا زال الكثيرون ينظرون إلى العمل اليدوي
والتقني أنه دون العمل الفكري . ولا زالت المعاهد
التقنية تقبل الطلاب بشروط لا تقبل بها المعاهد
النظرية . ولا زال الطلاب يحبون — بعد حصولهم
على المؤهل الجامعي أو التخصصي — أن يعملوا في
المكاتب المخلقة ، ودوائر الحكومة ، دون العمل في
مجالات الانتاج المباشرة والتطبيقية : الزراعة —
الصناعة — المعامل — معاهد البحوث الخ ..

كل هذه المشكلات تتناولها أولاً عقول ، وتمارسها
أيدي ، وتتكون بها جبل جديد .

ان هذه الهندسة الاجتماعية منهج يسلكه من يريد
بناء الحياة . فالمعيار هنا ليس مجرد حكم أخلاقي ،
ولكنه أيضاً طريق نجاح أو فشل . أقصد أننا لو
تراخينا في ذلك وأخذ به أعداؤنا لسبقونا على
الطريق . ولننظر إلى محاولات أعدائنا في بناء أجيال
جديدة من شبابهم على الخشونة وحياة الشظف
والمعاناة في المزارع الجماعية ، وما يمدونهم به عقلياً
من مواد علمية وثقافية ، حتى استطاعوا بناء الجيل
الذي اصطدم بنا في أكثر من حرب قريه .

ذلك لأن بناء الأجيال أخطر من أن يترك
للمصدف والقهر العشوائي . وإذا كانت كل مهنة
تحتاج إلى تكوين عقلي وجسمي له مواصفات
خاصة ، فإن مسار النهضة — في مجموعه — ينبغي

أن يتوفر فيه المقومات التي تؤهله لتحقيق أهدافه ،
وهي أهداف تنمو مع مسار الحياة ، وتتعد أساليب
الوصول إليها . وإذا تهست المدارس والجامعات
وتغلفت عن نبض الحياة في تسارعه ، أخرجت
أجيالاً عاجزة عن السعي ، سلبية الاقتراب .

٦ - تنسيق البحوث والتخطيط بين الدول العربية الإسلامية :

ومما يزيد من إحساس الشباب بإيجابية عطائه
لمجتمعه وعقيدته ، أن يتم هذا في إطار علمي
منظم . ولنضرب لذلك أمثلة :

فالدول المتقدمة والنامية الحرصة على جهود
أبنائها ، تربط بين ما يقومون به من بحوث علمية
وبين احتياجات الوطن وعلاقاته الداخلية والخارجية ،
بحيث لا تضيق البحوث هدراً ، ولكن تدخل في
تنظيم كبير يعود خيره على البلاد ، ويصبح ذا فائدة
في التخطيط الخمسية أو العشرية المقبلة . وهم الحوار
بين الأجهزة التنفيذية والتخطيطية حول البحوث
الأساسية والتطبيقية وبحوث التنمية والتطوير ، بحيث
تصبح الجهود المبذولة استئثاراً حقيقياً تبدو آثاره في
المستقبل القريب أو المتوسط أو البعيد ، وفق طاقات
الدولة المادية والبشرية .

حتى الدراسات الدينية والأدبية دخلت ذلك
الجمال ، مستفيدة من طرق البحث الحديثة ووسائل
تجميع وحفظ واستعادة المعلومات ، بحيث أمكن
توفير الجهود المبذولة وتوجيه الطاقات البشرية ليكون
لها أفضل عائد .

المعلومات التي كان الباحث يجمعها في شهور
أصبح ، بالأساليب الحديثة ، من الممكن أن تتوفر
له في يوم أو بعض يوم . وبهذا استطاع الانتاج

النوعي أن يزداد عندما سيطر الباحثون على الأساليب العلمية الكمية في تنظيم المعلومات .

فإذا انتقل هذا من المستوى الوطني إلى المستوى العربي والإسلامي ، وأمكن أن ننسق المخطط البحثية بين الدول الإسلامية في المجالات المتنوعة المتكاملة ، لكننا على الطريق نحو عمل عربي وإسلامي كبير يستطيع شهابنا فيه أن يكون أكثر ثباتاً على طريق المستقبل .

وأذكر أنه عندما تقرر إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي في اجتماع القمة الإسلامي الأول في الرباط (ديسمبر ١٩٦٩) أن نشط بعض الباحثين في إعداد وتقديم هذه البحوث . شهدت هذا في مؤتمر القمة الإسلامي الثاني في لاهور عام ١٩٧٤ ، ومؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية الذي عقد بعده في كوالالمبور في نفس العام . ولكن يبدو أن العقول لم تكن مهياً لقبول الآمال الطموحة التي عبرت عنها المشروعات ، ولا الميزانيات الكبيرة التي اقترحت وقعد ، مما دعا إلى إعادة النظر في المشروع كله ، والاكتفاء بمشروعات جزئية محدودة . ودالما الفكر والأمل يسبق العمل . والذي علينا أن نوازن بين المأمول والممكن وبين الواقع ، وأن ندعمها نحسن الاستفادة من الأجهزة القائمة ، وأن ندعمها بالفكر والعون ، وأن نجد فيها شباب الباحثين مجالات للإبداع والتعاون وتنظيم فرق العمل بكل ما تحمل من أخلاقيات البحث العلمي من الدأب ونكران الذات في سبيل المصلحة العامة والتواضع واتقان القيادة والزمالة والاصفاء ، والتوجيه والتنفيذ .

٧ — الصبر على مسئوليات البناء :

وحين نرسم صورة الغد الذي نريد ، ونبتذل

الجهد في تحديد مواقع الأفراد ومسئولياتهم فيها ، فلن يتركنا أعداؤنا دون زرع الأنغام في الطريق ، ومحاولة صرفنا عن هذا الهدف ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

وأقرب الأمثلة على ذلك مواقف الدول الكبرى ومواقف اسرائيل من مظاهر البقعة العربية والإسلامية ومحاولات ضربها : (١٢) .

١ — ضرب المفاعل الذري العراقي في ٧ يونيو ١٩٨١ .

٢ — تخفيض المعونات لوكالة غوث اللاجئين تضييقاً على الفلسطينيين ، عندما رأت الوكالة أن المدارس تخرج أجيالاً جديدة مؤمنة بحقها في الوطن والحياة ، وليست أجيالاً قابلة للذوبان في الشعوب الأخرى كما أرادت لها أن تكون .

٣ — منع التكنولوجيا المتقدمة عن الشعوب العربية والإسلامية أو وضع العراقيل في سبيلها ، ومن أقرب الأمثلة على ذلك ما يلقي المفاعل الذري الباكستاني من عقبات ، لم يلحقها المفاعل الهندي ولا الإسرائيلي .

٤ — مد اسرائيل المنتظم والمتزايد بأحدث الأسلحة التي تضمن لها الضوق العسكري على العرب حولها ، وإحاطتها بإطار منزوع السلاح .

٥ — اغراق العالم الإسلامي بسيل لا ينقطع من الصراعات الداخلية ، ومن أقربها الحرب العراقية - الإيرانية ، فضلاً عن الصراعات الداخلية العرقية والطائفية والمذهبية والدينية . وهذا كله يدخل في المخطط الكبير لتفتيت الدول العربية والإسلامية القائمة وبخاصة ما كان منها حول اسرائيل .

٦ — الحسالات المكثفة لانتصاص ثروات العالم الإسلامي والعالم الثالث بعمامة — بالإضافة الى الصراعات الداخلية — في الاستهلاك الترفي والمكيفات .

صورة الغد ، ومواقع الزلزل ، وإلى عقيدة تعيننا على
أعباء الطريق ، وقوة على مراجعة حساباتنا ، وإلى
تعاون بين الشباب ، وبينه وبين المسؤولين ، في فترة
مصححة من حياتنا ، نسأل الله العون فيها ، على أن
نهرب عن إيماننا به — سبحانه — بالعلم والعمل
والتخطيط والصبر على مسئوليات التنفيذ .

ومن أبرز مظاهر ذلك ما تقوم به شركات
السجائر من دعابة قوية في العالم الثالث لترويج
إنتاجها بعد أن انصرف عنه العالم المتقدم عندما تأكد
فيه ارتباط التدخين بالسرطان وغيره من أمراض
القلب والشرابيين والصدر .
وصورة القول : أننا بحاجة إلى نقطة فكرية نصر بها

الموامش

الدقيقة . ومن الملاحظ نستطيع أن نعين العناصر التي يرد
البحث إيرادها في القضايا المعاصرة ، لتكون خلفية مجرد خلفية
عند تقييم المواقف واختيار الحلول .

(٩) انظر عرضاً لهذه الاجراءات في المرجع الآتي

Guy wint (Editor) :

Asia Handbook, Penguin

Ref. Books, 1966.

في الفصل الخامس باليابان كتب ريتشارد ستوري

(Richard Storry) .

ص ٢٢٢ — ٢٤٢ ، وفي قائمة مراجع أكثر تفصيلاً .

ولد عني البحث بما بعد القنبلة الذرية واجراءات الجنرال
مالك آرثر ص ٢٣٠ — ٢٣١ في محاولة إعادة صياغة
الخطية اليابانية ودخله في مناهج تدريس التاريخ ومحاو
للتقاليد اليابانية المعقدة كطعام الساموراي (المحاربون)
الخ . .

(١٠) البوت سيد : حل تحرر حل وضع منتج جديد

لجيل جديد ؟ انظر الفهرسة المعينة للبحث في :

الطاقة العالية — العدد — ٤ — السنة الأولى — المجلد

الأول — مايو ١٩٨٢ م من ص ٧٨ — ٤٩ . تصدر كل

سنتين عن المجلس الوطني للطاقة والفنون والآداب
بالكويت .

(١) اعلام الموقعين لابن القيم ٢ : ٢٧٣ — ٢٧٤ ط .
دار الفكر — بيروت .

(٢) تاريخ الطبري ٢ : ٣٣٠ — ٣٣١ ط . دار المعارف
— القاهرة .

(٣) تاريخ الطبري ٢ : ٣٦٢ — ٣٦٣ ، في عرضه بيعة
العقبة الأولى ، والثانية وشروط بيعة العقبة الأخيرة ، ثم نزول
الأمر بالفعال والأذن بهجرة المسلمين إلى المدينة .
والمقصود من قوله **فَكَيْفَ** : الدم الدم والمدم المدم : من طلب
دمكم فقد طلب دمي . ومن أهدر دمكم فقد أهدر دمي .
والمدم بالتحريك : القبر والميزل . أي أهدر حيث تقفرون .
وأزول حيث تنزلون .

(٤) تفسر ابن كثير في شرح قوله تعالى : « إن الذي
فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » . وأورد عدة أقوال عن
ابن عباس رضي الله عنه منها : لرادك إلى الجنة ، لرادك إلى
مكة كما أخرجك منها .

(٥) انظر مادة « مكة » في معجم البلدان لياقوت .

(٦) تفسر ابن كثير الآيات ١٩٩ — ٢٠٠ من سورة
البقرة لبيان ما أدخل الإسلام من تعديل على مناسك الحج في
عرفات والمشر الحرام .

(٧) تاريخ الطبري ٣ : ٢٩٤ — ٢٩٧ .

(٨) أثرت اختيار أمثلة من القرن التاسع عشر في العالم
الإسلامي ، حتى لا تكون المعاصو حجاً بما يحمل دون الرأية

الروسية والأمريكية .

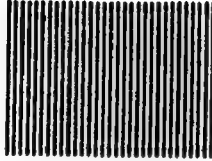
(١٢) نشرت جريدة الوطن (الكهت) في عددها الصادر يوم السبت ٩ أكتوبر ، الأحد ١٠ أكتوبر ١٩٨٢ الترجمة العربية من الدراسة الإسرائيلية الهامة : استراتيجية إسرائيل في الثمانينات . أعدتها بالعمية أورييد يعون المستشار السابق لوزير الحرب الإسرائيلي وأحد المسؤولين في قسم الدراسات بالموساد (المخابرات الإسرائيلية) — تم أجاد نشرها بالإنجليزية إسرائيل شاحاك الأستاذ بالجامعة العبية . وتقوم هذه الاستراتيجية على تقسيم المنطقة إلى دولات طائفية ودينية وعرقية ، وإعادة توزيع السكان في داخل إسرائيل مع سيطرة كاملة على الضفة الغربية . ولهم : أنه ما من دولة إلا وتخطط للمستقبل وتحدد مجالات أنشطتها فيه .

Elliot self : Dare we Build a New Curriculum For a New Age?

FUTURICS, Vol. 2 no pp 107/ 119, 1981.

(١١) مقال (١) المسيحية البروتستانتية في غرب أوروبا ، وتلحق بها المسيحية الكاثوليكية في جنوبها — (٢) ملعب الزن (Zen) في بوذية اليابان .

وهي تحاول الآن تنسيق العلاقة بينها وبين الكونفوشية فيما حوفا من القواعد الحضارية الجديدة في الشرق الأقصى . (٣) الشيوعية في الاتحاد السوفيتي . أما القاعدة الأمريكية فهي جلودها الأوروبية مسحية ، لم أصبحت أقوى من الأصل الذي انطلقت منه ، وتحاول الأصل الأوروبي أن يفت استقلاله واطاعه إلى جلودها معمرًا — ما استطاع — من السيطرة





أسئلة

المعارف العلمية

الحديثة*

م.أ. قاضي

مستشار الرئيس الباكستاني للشؤون
العلمية والطبية إسلام — آباد

ترجمة : محي الدين عطية

١ — إن أسلمة العلوم التجريبية الحديثة إنما يعني —
في الحقيقة — ذلك المجهود الذي يستوعب هذه
العلوم داخل هيكل إسلامي ، بهدف استصلاحها
لجني أكبر مردود للمجتمع المسلم .
إنها محاولة لفهم — وربما لتبني — كل ما هو
جيد في هذه العلوم ، وإدماجه مع العلوم الإسلامية
التقليدية .

من منهج إسلامي شامل ، تنتهجه المؤسسات
التعليمية الإسلامية ، من المدارس إلى الجامعات ؟
أي منهج يجب اتباعه ؟ وأي إجراء يجب تبنيه
عند تخطيط المقررات الدراسية للمواد العلمية ؟
كيف نقيم صلة وثيقة بين العلوم الإسلامية
التقليدية من جهة ، وبين التقدم العلمي المعاصر من
جهة أخرى ؟

ما هي المعايير الواجب تمحيدها ودراستها بغية
إحداث ذلك التغير ؟
إن المشكلة يجب تناولها من منظور شامل ،
ولذلك سوف نستعرض بالتحديد : الصورة
الحالية ، ثم المنجزات السابقة ، ثم المشاكل الآتية ،
وأخيراً خطة العمل .

وهنا يبرز التساؤل ، كيف يمكن القيام بهذا
المجهود ، وخاصة في حالة المعارف العلمية ؟ كيف
يمكن — أساساً — تعلم وتعليم المواد العلمية كجزء

* قدم هذا البحث باللغة الانجليزية إلى ندوة أسلمة
المعرفة ، إسلام آباد ، ٤ — ٨ يناير ١٩٨٢

٢ - الصورة الحالية

يواجه العالم الإسلامي - اليوم - تحدياً متصلاً من الدول الصناعية . إن ذلك مرده - بصفة جزئية - إلى التوقع الاستراتيجي للعالم الإسلامي وإلى ثروته البشرية والمادية . كما أنه يرجع أيضاً - وبصفة جزئية - إلى الزكام المتكاثر من الإجحاف والتحيز والتحامل الديني الواقع عليه .

لقد أصبح حزام الدول الإسلامية ميداناً للتنافس المتصاعد بين القوى المهيمنة . إن نزاعات الحدود في المناطق المختلفة أصبحت - غالباً - موجهة لخلق أسواق حاضرة للأسلحة والذخائر ، لكي تبقى هذه الدول مرتبطة ومنشغلة عن دفع عجلة تقدمها ، أو رفع معدل نموها ، وبمحت تظل تحت الخضوع الدائم ، والتأثير المستمر الواقع عليها من الدول المتقدمة .

٣- فضلاً عن ذلك ، فقد ترك المستعمر خلفه - في كثير من الدول الإسلامية - نماذج من المؤسسات الاجتماعية التي تسم بالتناحية والانقسام الحاد . فهناك في كل دولة مسلمة قطاع صغير معتمد يستمتع بمستوى مرتفع من العيش ، وهذا القطاع يعيش جنباً إلى جنب مع قطاع تقليدي كبير ، يطحنه الفقر المتناهي وسوء التغذية والأمراض والجمل .

إن بقاء القطاع الصغير المعتمد مع استمرار الفنى المتصاعد للعالم الصناعي ، يد في أجل النظام العالمي الفاسد ذلك النظام من العلاقات غير المتكافئة والاستغلال الاقتصادي . ولهذا القطاع تمية وانتساب ولاء عارج دولته - إنه لا يمد نفسه بين الجماهير ، فهو دائماً مخالف قلق مترقب أن تنقض عليه الأغلبية . ولضمان بقائه ، فهو يلعب لعبة الاحتيال والبحث . وهذه

اللعبة تؤثر في جسم الحياة السياسية للدولة . إذ يتج عنها عدم الاستقرار السياسي ، فضلاً عن أن الأوضاع الداخلية تتجه بسببها إلى تكريس عدم المساواة الاقتصادية ، وعدم الاستقرار السياسي ، وبالتالي تولد صراعاً داخل الدول الإسلامية .

٤- ومع ذلك ، فإن قوانين الطبيعة لا بد أن تشق طريقها . والتاريخ يمد نفسه . فالعالم الإسلامي - اليوم - يتقدم ، بحمد الله كراس حرية ليؤكد - عالمياً - كرامة الإنسان في كل مكان . إنه يشهد ببطاً وتطوراً مفاجئاً لتلك الروح العلمية القديمة التي هزّت الدنيا بأسرها خلال القرون الوسطى لمصرنا الحاضر . إنه لما يشجع ويحث الأمل في النفس أن ترى في كل الدول الإسلامية في هذا العالم حماساً دافقاً لإعادة صياغة وتشكيل العلوم والتقنيات ، واهتماماً متزايداً لتطبيقها بنية تحسين أحوال الحياة ورفع مستوى العيش في المجتمع المسلم .

٥- ولكننا نلاحظ - حقيقة - أن المجتمعات المسلمة في كافة أنحاء العالم ، مجتمعات ضجرة متململة فاقدة الصبر . إنها تريد أن تطوي صفحات التاريخ فوراً . إنها مجتمعات تواقّة لأن تعكس اتجاه الهيمنة الاقتصادية والاستغلال السياسي والاجتماعي والتهمجية الفكرية التي عانت منها عبر القرون ، تحت وطأة الاستعمار والقوى الأجنبية .

إنها متلهفة لإحياء الروح القديمة مجد الإسلام . إنها تحاول - يائسة - أن تعيد اكتشاف نصيبها في هذه الحضارة الجديدة المتزايدة التعقيد .

٦- والعالم الإسلامي اليوم يشكل على الأقل خمس تعداد البشرية التي تسكن هذا الكوكب . وهو ينتشر من السنغال إلى أندونيسيا ، شاعلاً الحزام الأوسط للكرة الأرضية ، وهو موضع يفترض أن تكون له أهمية استراتيجية عظيمة .

إن وفرة الموارد الطبيعية منحت العالم الإسلامي مزايًا هائلة ، فهو ينتج حوالي ٥٠٪ من نفط العالم ،

وحوالي ٤٠٪ من صادرات العالم من المواد الخام .
ليس هذا فحسب ، ولكن القوة الكامنة في
الإسلام شكّلت صعوبة وعدية ، انبثقت منها قوة
دافعة هائلة ، وحاسماً دافعاً لتعاون وتضامن أكبر
داخل الأمة الإسلامية جمعاء . إن هذه القوة الدافعة
تسهم في دفع عجلة النمو في العالم الإسلامي بسرعة
متزايدة .

هذه في الحقيقة هي نقطة التحول البارزة في
تاريخنا المعاصر ، فقد أصبح المجتمع المسلم يمتلك
مرة أخرى قوة متجددة منبعثة من إيمانه وعقليته .
تلك القوة التي وضعت ذات مرة فوق قمة العالم .

٧ — صورة العالم الإسلامي

عاش الإسلام مجده فيما بين القرن الثامن والقرن
الثاني عشر الميلاديين . لقد كان عصر استئثارها تمت
فيه إنجازات هامة في فكر المسلمين وفي فهمهم .
فخلال هذه الحقبة روى المسلمون ظمأهم الشديد
للمعرفة ، وذلك لدرجة لم يعرف لها التاريخ مثيلاً من
قبل .

لقد بلغت الحضارة الإسلامية ذروتها وأصبح
المسلمون قادة العالم في الفكر الفلسفي والعلمي .
كما أنهم أحرزوا في مجال العلوم التطبيقية تقدماً رائعاً
وحققوا أعظم انتصاراتهم .

هذا الفوز المتوّج كان مرده إلى حد كبير إلى
دوافع المذهبية الإسلامية الهائلة لدراسة الظواهر
الطبيعية ومتابعة العلوم التجريبية .

٨— لقد كان فقهاء المسلمين وعلمائهم — في فترة
سلطانهم — يؤمنون بشكل قاطع بوحدة الله عز
وجل ، ووحدة الوجود ، ووحدة البشرية ، وبقدسية
الشريعة الإسلامية وعصمتها من الزلل . كل المعارف
عندهم كانت تؤكد وتعزز مبدأ التوحيد .

وإسلام — في الحقيقة — لا يعرف علماً من
أجل العلم ، أو معرفة لأجل المعرفة . فلكل شيء
في الحياة هدف ونهاية . وكان هدفهم استتار المعرفة
العلمية لصالح الإنسانية جمعاء .

إن المدخل الإسلامي لاكتساب المعرفة كان
دائماً متوحداً مع أهدافها العليا . لذلك فإن
الحماس الأخلاقي هو الذي كان يقود علماء
المسلمين في عصرهم الذهبي ، وبالتالي ، نجد أنهم لم
ينساقوا وراء انتشار هذه المعرفة في مسالك استغلالية
أو هدامة .

إن الإنسان الذي يعرف أكثر من غيره ، والذي
يمتلك القدرة على الملاحظة والتفكير لنفسه إنما يحمل
على عاتقه مسؤولية تقوى ما يتحملة إنسان آخر ،
لا يملك المعرفة ، ولا تسعفه قدراته على التأمل
والتفكير .

ومن هنا كانت مسؤوليات عالم من العلماء الذين
تفرسوا على الاطلاع والملاحظة والتفكير أعظم بكثير
من مسؤولية رجل الشارع عن حفظ السلام
والوئام ، وعن أن يخلف وراءه عالماً سعيداً لذريته
وللأجيال القادمة من بعده .

٩— لقد واكبت النهضة العلمية والتعليمية في أوروبا
عملية انفصال الدنيا عن الدين نظراً لظروف خاصة
كانت سائدة في ذلك العصر .

لقد استمر هذا الهيكل القائم على المدلول المهاد
للعلم عدة سنوات انتهت به إلى نسبة الأخلاق ثم
إلى الفوضى الأخلاقية . وأصبحت المعرفة تقوى
— بشكل متزايد — بوظيفة نفعية مصلحية ، يحدد
أهدافها غالباً التوزيع السائد والمسيطر للقوى
الاجتماعية .

وصارت المعرفة والعلوم وسائل تسير — بصفة
مستمرة — وراء غايات انتحلها لأنفسهم هؤلاء
الذين يملكون أكثر من غيرهم حوامل التأثير

السيطرة والنفوذ . وأصبحت العلوم هي الأدوات
أساسية للتكنولوجيات الاجتماعية ووضعت في خدمة
للإنسان .

لقد شهدت العلوم الحديثة — بطريق الخطأ —
على قاعدة من الفصل بين الدين والدنيا وهي بذلك
قد فقدت أساسها الأخلاقي .

إن العالم لم يأتِ حاجة إلى أن يهد التفكير
في الفرضيات التي قادت إلى خلق هذا الهيكل
لتحليل من القيم . وإن البنية المتكاملة للعلوم
إسلامية تقدم نموذجاً بديلاً يسمح بالعلم العلمي
التعليمي ، في الوقت الذي يحوي فيه المجتمع من
سواء استغلال هذه العلوم .

١٠ — إننا إذا اعتبرنا العلم ظاهرة ثقافية ، فإن العلم
لغربي يمثل المرأة التي تمكس صورة المجتمعات
لغربية . ولقد أفرز الإسلام للعالم ثقافته الفذة
بثقافته العلمية الفريدة عندما كان في أوج حضارته
بذروة إنجازاته العلمية .

لقد لما في تربيته طراز من العلم والمعرفة ترعرع
وازدهر في ظل الإيمان بوحداية الله عز وجل وبوحدة
الوجود ، وأثمر نظاماً متكاملًا للقيم الإسلامية ،
وعمل باستمرار على أيجاد التكامل بين المقدسات
الثابتة وبين المتغيرات الدنيوية الزائلة .

إن التطبيق الإسلامي لمتجزات العلم والمعرفة
موجه دائماً لصالح الأهداف التي تتفق مع مشيئة
الخالق عز وجل .

ونتيجة لذلك ، فإن المعرفة لا تعد هدفاً يقصد
لذاته ، وإنما هي مجموعة من الوسائل الرامية إلى
إحراز غايات أخلاقية وروحية سامية وحل تقيض
العلم الحديث ، فإن العلوم الإسلامية لا تضم بين
نسيجها غيراً أو اختلالاً أو انسلخاً من طبيعتها
الإنسانية .

ومن جهة أخرى نرى أن الصراع المبكر بين العلم
والكنيسة قد أخذ بزمام العلم الغربي إلى موقف

يؤدي فيه لنفسه امتيازاً وحيداً لفهم الحقائق
وإدراكها ، وبالتالي يقلل من تقديره لكفاية الإنسان
في تطوير فهمه وإدراكه المتكامل للحقائق وتجاوبه
معه عقلائيًا ومنطقيًا .

ووقف إنسان هذا العصر — نتيجة لذلك —
مشدوماً أمام ذلك فقدان الكامل للقيم والغايات .
إن المسلمات الطمانينة للمعرفة ، التي تنبأها
الغرب ، بسبب الصراع بين الكنيسة والعلم قد
وصلت بالبشرية إلى شفير الهاوية . وبرزت الحاجة
إلى إعادة فحصها تحت منظار تاريخي عقلائي
سليم .

١١ — لقد برز في تاريخ البشرية ثلاث دورات
هامة . قفزت فيها العلوم التجريبية قفزات هائلة
ملحوظة . وتميزت كل دورة منها عن غيرها في
فلسفتها ، وفي هيكلها الزمني ، وفي منهجها ، وفي
كيفية نموها .

هذه الدورات هي : ١ — الحضارات الهندية
اليونانية ، ٢ — الحضارة الإسلامية ، ٣ — الحضارة
الغربية الحديثة .

عما لا شك فيه أن اكتشافات هامة قد تمت في
العصر الأفريقي ولكن العلم فيها لما وتقدم في مناخ
من الخرافات والخوف . كما أن المنهج الذي تبنته هذه
الحضارة لم يخضع لتصنيف أو نظام مطرد . وكان
نموها متفرقا مشتتا يفتقر إلى التوازن . كانت هناك
رعاية عامة قليلة للعلم ، أما في أغلب الأحيان فقد
كانت هذه الرعاية تعتمد على المشروعات الفردية
والممول الخاصة . ولكن من الواجب الإشارة إلى أن
بعض الإنجازات الملحوظة قد تحققت خلال هذه
الفترة .

١٢ — ومن جهة أخرى ، جاء الإسلام ففتح
اكتساب المعرفة ونشرها وتقدمها ، روحاً وضماً
وأخلاقاً . ولم يعد هذا الأمر معلوماً فحسب ، ولكنه
أصبح معترفاً به أيضاً على المستوى العالمي . فالتاريخ

ومع ذلك فإن الدوافع الرئيسية العلمية هي حب الاستطلاع والفضول العميق لدى الإنسان لاكتشاف الطبيعة والعالم .

طريقة العلم

١٥- الحافز الدائم لدى كل إنسان هو البحث عن النظام والتناسق . ومحاولة الإنسان التاريخية في أن يفهم بيئته قامت - في جزء كبير منها - على قاعدة من نجاحه في الملاحظة وتنظيمه وترتيبه لما يجمعه من حقائق متنامية بطريقة تبدو له نظامية ومتناسقة .

إن بحثه عن النظام يستتار دائماً عندما يجد نفسه غير قانع بالافتقار النظام من حوله .

وقد تزايد هذا المجهود بشكل هائل مع مرور الزمن كنتيجة لاهتمام الإنسان المتنامي بالملاحظة الذكية الواجبة وتجاربه المخططة المادفة .

١٦- وليس العلم هيكلاً منظماً للمعرفة فحسب ، بل هو أيضاً طريقاً لعمل الأشياء . إن العلم نشاط أيضاً لا مجرد كتلة من الحقائق . فهو يجمع بين المنتجات والعمليات .

ولكي نفهم ماهية العلم تماماً يجب أن ننظر إليه كطريقة للعمل : فالبحث عن الحقيقة هو من الملاحح البارزة للطريقة العلمية . فالعلم لا يبحث أبداً في « الحقيقة المطلقة » أو « الواقع المطلق » . إنه يحاول فقط أن يقترب أو يلتصق بهما .

١٧- والبحث العلمي يفيد ضمناً الاستقصاءات المنظمة لزيادة كمية المعرفة في الميادين العلمية بهدف أو بغير هدف محدد .

ويقوم العلماء عادة بالبحث عندما يملكون أفكاراً جديدة ، أو يقومون به في نطاق برامج مخططة .

ومع ذلك فإن طرق البحث لا تسير بالضرورة في مسار محصور من الخطأ ينتقل بها من نجاح إلى نجاح .

شاهد على حقيقة هامة ، هي أن الفكر الفلسفي الإسلامي والمعرفة الإسلامية كان لهما إبان عصرهما الذهبي قاعدة أخلاقية دينية .

لقد كانت الجهود العلمية الخالصة مكرسة لفهم الظواهر الطبيعية ، فاتحةً حدوداً جديدة للمعرفة ، مكتشفةً مصادر جديدة كانت مخبأة ، وصانعةً لتقدم جديد نحو سعادة ورفاهة الإنسانية جمعاء . لقد صنعت هذه الأخلاقيات سلاماً ورحمةً من خلال العلم وليس من خلال الحرب والدمار اللذين زارها اليوم .

١٣- وفي مقابل ذلك ، فإن التقدم المادي الهائل الذي تحقق في عالمنا الحديث عبر العلوم والتقنيات قد رافقه في صحوته نظام عالمي جائر يفتقر إلى العدالة ، فهناك نزاعات واضطرابات وتشنجات تحيط بالكرة الأرضية . لقد أنتج التقدم العلمي والتقني مجعماً محايداً تجاه القيم أرساه على قاعدة فاقدة لحس المسؤولية الأخلاقية . فهناك ضعف في الثقة على كل المستويات ، وتمزق للعائلة ، وفقدان للانسجام الاجتماعي .

إن الطبيعة العلمانية للتربية في المجتمع الغربي غرست في سلوكه الاجتماعي فلسفة الفوضى والفطرية . لذلك فإن نمو العلوم قد تأثر بالمناخ الاجتماعي والفكري ، كما تأثر بالبيئة الأخلاقية والدينية التي نشأ بين أحضانها .

١٤- يقول العلم من خلال حالتين : ١ - رغبة الإنسان في تحسين بيئته ، ٢ - فضول الإنسان الذي يدفعه إلى معرفة المزيد عن طبيعة العالم المحيط به .

وما زالت هاتان الحالتان تقودان الإنسان إلى البحث العلمي والاستقصاء . إن هدف العلم هو أن يناقش المبادئ العامة التي تحدد كيفية سلوك الطبيعة ، تلك المبادئ التي توجه كلةً إلى إدراك إمكانية التنبؤ بالأحداث والعوارض الطبيعية .

وعندما يقوم العلماء باستقصاء ظاهرة طبيعية معينة فإنه يكون من المؤكد لديهم أنهم يعرفون على جديده ، إلا أنه يصعب عليهم أن يعرفوا مسبقاً ما هو ذلك الجديد . ذلك أن المنصر الذي يستعمل التنبؤ به في النشاط العلمي يجعل نظام البحث معقداً .

ولكن الزمن كان شاهداً على أن منطقتان غير متوقعتا قد حدثت أحياناً وقادت إلى تطور تلقائي أهميته ما كان الاستقصاء يقصد إليه في بادئ الأمر .

وظيفة المعرفة

إن وظيفة المعرفة هي — في الحقيقة — حل المشاكل . وأي معرفة لا تقوم أو لا تستطيع أن تقوم بحل المشاكل الدنيوية للجنس البشري ، أو لا تساعد الفرد على أن تزداد معرفته بخالفه ، هي في الحقيقة ليست بالمعرفة .

إن مثل هذه المعارف تعتبر — طبقاً للأحداث النبوية الصحيحة — شرفاً يستحق السعي وراءه . أما المعارف التي تُستعمل للوصول إلى أغراض تافهة فقد اعتبرت معارف سامة كالدغة الأفعى .

والمعارف العلمية الحديثة ، بجانب أنها توفر للرجل العادي السعادة والراحة في حياته اليومية وفي أسلوب معيشته ، فإنها هي التي أدت أيضاً إلى صنع الأسلحة الفتاكة المدمرة ، وإلى التسليح النووي ، وإلى صناعة مواد الحرب الكيميائية الجرثومية التي إذا أطلقت من عقابها أبادت الجنس البشري من على وجه الكوكب الأرضي خلال ساعات .

إن نظام القيم الذي يوفره الإسلام يقوم — في الحقيقة — على قاعدة من العدالة والمساواة والإدانة المطلقة للاستغلال والظلم والتدمير ، وغير ذلك مما نراه في النظام المتطور الناتج عن قوة المعرفة العلمية

في عالمنا الحاضر .

١٩ — لقد أطلت علينا المعرفة الحديثة من خلال مجسدين رئيسيين من فروع الدراسة : هما العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية .

وتعتبر العلوم الاجتماعية — بصفة أساسية — من صنع الإنسان ، وهي تتطور عادة مع نمو المجتمع ونشأة ثقافة جديدة كنتيجة لهذا النمو .

والعلوم الاجتماعية الحديثة كالالاقتصاد والعلوم السياسية والاجتماع وعلم النفس وغيرها هي منتجات الثقافة والمجتمع الفريين . إن هذه العلوم تستطيع فقط أن تزدهر وأن تمارس وظيفة حل المشاكل بشكل مؤثر في البيئة الفرية والهيكلي الرأسمالي .

إنها لا تستطيع أن تكون مؤثرة بنفس الدرجة في الهيكل الإسلامي ، لأن الفرضيات الأساسية للنظامين مختلفة تماماً .

إن معظم علماء المسلمين المعاصرين قد تلقى تعليمه — لسوء الحظ — وفق نظام التعليم الغربي ، وقد نسى خبرته — نتيجة لذلك — من خلال ذلك النظام .

إن معظم هؤلاء العلماء غير مؤهل تأهيلاً كافياً لتناول مشاكل المجتمع الإسلامي — ناهيك عن حلها — بمقلاتة وكفاءة .

والنظام الإسلامي له ثقافته الخاصة وطرز علومه الاجتماعية . ومن واجب علماء المسلمين أن يقدموا ويطوروا وينشروا بين الأمة الإسلامية تلك المعارف الخاصة بالعلوم الاجتماعية في الإسلام . أنهم لسوء الحظ لم ينجحوا في القيام بهذا الواجب المقدس .

٢٠ — وعلماء المسلمين فئتان : العلماء التقليديون المتمكنون من علوم التاريخ الإسلامي والشريعة وأصول الفقه . وهؤلاء درسوا القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وشروحهما دراسة مستوفاة . وهم يحثرون — في الحقيقة — المرجع الموثوق به في العلوم الإسلامية في عصرها المبكرة .

أسلمة المعرفة

ليست هذه هي المرة الأولى التي تبذل فيها محاولة لأسلمة المعارف ، فقد حدث ذلك من قبل . ففي القرن الثامن والتاسع عاشر العلماء المسلمون ترجمة لترجمة معظم الكتابات الهندية والصينية واليونانية . فتعلموا العديد من اللغات ، واستدعوا عدداً كبيراً من العلماء غير المسلمين كمدرسين وباحثين لإنشاء المكتبات وعمل الأبحاث . وأعيد تدوين المفيد من تلك المعارف واستوعبه النظام الإسلامي ، واستجذبت المعارف الثقافية التي لا تسمن ولا تفتني من جوع . وإننا لنجد اليوم أن معظم هذه الكتابات وما لحق بها من تطوير ، وما اتصل بها فيما بعد من إمتداد على يد العلماء المسلمين قد اتحد كله مع التراث الإسلامي . وعلى ذلك فإن المسلمين قد غاصوا التجربة من قبل وهمكنهم أن يقوموا بها مرة أخرى . إن العمل لا شك هائل ولكنه ممكن ، وعلماء المسلمين قادرون على القيام به في حالة واحدة ، هي أن يحملوه على عواتقهم على أنه رسالة حياتهم .

٢٢- إن نقطة البدء في أسلمة المعارف هي - في الحقيقة - إعادة تشكيل وإنشاء التعليم في العالم الإسلامي . فالحاجة ماسة وعاجلة إلى إعادة التفكير بجدية في صيغة ومحتوى تعليم العلوم في الدول الإسلامية .

يجب تقييم المشاكل الناشئة تقييماً جديداً ، وتصميم برامج جديدة لمقابلة متطلبات كل دولة . فالمتطلبات الجديدة في الزراعة والصناعة والتجارة والهندسة والطب يجب أن يوضعها في الاعتبار - بجدية - مصممو برامج الدراسة .

وعلى ذلك فإنه من الواجبات الأساسية على الإطلاق أن تباد صياغة النظام ، وأن تُسلح المؤسسات الجديدة بحيث يمكن لها أن تقوم بكفاءة بتلبية الاحتياجات اللازمة المتشعبة مع الأهداف المستقبلية للمجتمع الإسلامي .

ولكنهم لا يملكون إلا القليل جداً من المعرفة بالفلسفة الحديثة وبالعلوم التي تشكل عالم اليوم . أنهم ينظرون فقط إلى الماضي بكل اعتزاز وفخر ، ولكنهم لا يملكون الكثير ليقدموه للحاضر أو المستقبل .

وهناك أيضاً فئة أخرى من العلماء الذين تلقوا العلم على يد النظام التروبي الغربي . وهؤلاء تشابه معلوماتهم أساساً مع تلك التي نجدها في المجتمعات الغربية ، وخاصة ما يتعلق منها بالمعارف الحديثة للعلوم الاجتماعية والطبيعية . أما معلوماتهم عن الإسلام فهي في حدود الصلاة والصيام والشعائر المتنوعة التي يؤدونها في مناسبات مختلفة .

وقد يوجد عدد قليل جداً من العلماء المسلمين الذين يملكون بنوعية المعرفة الإسلامية والمعارف الحديثة للعلوم الاجتماعية والطبيعية بقدر متساو . وقد يحاول بعض هؤلاء العلماء أن يعبر على كافة التفاصيل العلمية في القرآن الكريم . وفاته أن القرآن الكريم ليس مرجعاً للعلوم . إنه كتاب نور وهداية . إنه دستور للأخلاق إنه يذكر في مواقع كثيرة منه - بغير شك - وربما يشرح أحياناً أسس القوانين الطبيعية ، ويتحدث عن الحقائق العلمية مرشداً وهدايا للمؤمنين ، ولكنه ليس مرجعاً في علوم الطبيعة أو الكيمياء ، أو علوم الحياة أو الطب ، ولا هو دليل للعلوم الاجتماعية . إن عظيمته تكمن في هدايته وفي النظام الذي يوفره لحياة متكاملة ، وللتسليم بقوة وعظمة ورحمة الخالق عز وجل . ولعلنا أن نستمد الروح والإلهام من هذا الحشد كله لندرس كافة المعارف التي سمع بها إنسان اليوم والتي قد يكتشفها إنسان الغد .

٢٤- إن تولى أي أمة في ميدان العلوم والتقنيات بحده امتيازها في مؤسسات التعليم العالي والبحوث العلمية ، فإن الطامحات الماسة والعاجلة لكل الدول الإسلامية هي في الحقيقة رفع مستوى القوى العاملة الرائدة فيها ، وكذلك رفع مستوى الحياة الرفيعة فيها ، تلك التي سوف تقود جهودها التطويرية وتضمن مشروعاتها التنموية . وهل ذلك فإنه من الأهمية الحيوية أن يهدف الدول الإسلامية إلى بناء نظام قوي منتج للتعليم العالي والبحث العلمي داخل حدودها . وفي الحقيقة يجب أن يتسع التعليم العالي ليقابل متطلبات المستقبل ، وأن يقوى ويشتد لمعطي العالم الإسلامي شعوراً باحترام النفس وبالاعتداد عليها .

٢٥- إن نظام التعليم السائد حالياً في العالم الإسلامي نظام متوارث من عهود الاستعمار . إنه غير كفء لبحث الشباب المسلم أو لمساعدته في حل مشاكل الأمة الإسلامية . لقد أثبت - حقيقة - أن له انتاجية مضادة . فالنظام - إذاً - لا يحتاج فقط إلى إصلاح جذري عميق ، وإنما إلى تحويل كامل خلال فترة زمنية محدده إنه يحتاج إلى تغيير شخصيته ، وإلى تحويله إلى نظام للقيم والتدريب الأخلاقي .

ليكن نظامنا التعليمي مرناً ليقدم فرصاً متعادلة للتعليم مدى الحياة لكل فرد ، ولتكن فاعليته كافية لمقاومة المتطلبات المتنامية للمجتمع الإسلامي خلال نموه وتطوره . ليكن نظامنا التعليمي متاحاً للجميع ، للثني والفقير ، لصاحب الحظ والمهرور منه ، للموهوب وصاحب الموهبة المتوسطة . ليكن نظامنا مُشجّعاً للمبادرات المتعددة ، وللغزوات المتحررة لكل فرد ، ولتختلف قنوات الدراسات ، وللبرامج المنهجية وغير المنهجية والمفكرية ، وللمقررات الطلاعية والتي يساهم فيها المجتمع بأسره . ولتحويل تركيزنا من التدريس إلى التعليم ، من التحصيل

المادي إلى صياغة الشخصية ، ومن الأهداف الفردية إلى الأهداف الاجتماعية والقومية . لنعطي الأولوية لتعليم الكبار ، وللتعليم الابتدائي الشامل ، وللتعليم العلمي التقني في خطة العمل الجديدة .

خطة العمل

٢٦- لكي نعد برنامجاً للعمل لأسلمة المعارف فإنه من الضروري أن يكون لدينا مقدمة أساسية لهذا البرنامج ، وفيما يلي بعض النقاط التي قد تصلح لذلك .

أ - إن طلب العلم فريضة على كل مسلم . وعليه أن يواصل التعلم والبحث عن المعرفة من المهد إلى اللحد ، وأن يبحث عنها حيثما استطاع الحصول عليها .

ب - إن طلب العلم مفروض على المسلمين في إطار وحدانية الله عز وجل وصالح الإنسانية جمعاء . أما البحث الذي يفقد الهدف أو لا يستحق العناية فهو محرم في الإسلام .

ج - الإسلام يبنى التصور المتكامل للمعرفة . ورسائله ذات صلة وثيقة بالوظيفة الاجتماعية للمعارف والقيم . فالإسلام يقر التوحيد بين الإنسان وبين معارفه .

د - إن الفلسفات الغربية ، الرأسمالية منها والشيوعية ، وصيغها العملية ، تعتبر غريبة كل الغرابة عن الإسلام ، ولا يمكن استيعابها استيعاباً كاملاً داخل الهيكل الإسلامية للمعرفة والعمل .

هـ - عند القيام بعملية أسلمة المعارف يكون الالتزام بالإسلام كرسالة حياة أمراً ضرورياً . وعلى الإنسان أن يكون مؤمناً قبل أن يقدم على المساهمة في هذه البرامج .

و — إن علوم الرسمى لها مكانة متفوقة فى المجتمع الإسلامى . وعلى ذلك فكافة الأعضاء يجب أن تبنى منها ، وكل الإرشادات والتعاليم يجب أن تأخذ من معها .

٢٧ — الخطوة التالية هى التقارب بين العلماء الشرعيين والعلماء الطبيعيين . إنهم جميعاً مطالبون بأن يشغلوا أنفسهم بإعادة فحص شاملة للثقافة الإسلامية لإدراكها وامتصاصها والتكامل معها . يجب أن يضعوا فى أذهانهم أن العلم قوة ثقافية ، وأنه يتغلغل داخل المجتمع بسهولة وكفاءة محدثاً معه تغيراً كبيراً فى تفكيره ومعاييره وأمرجته . وعلى المجتمع المسلم أن يمتلك العلم قبل استعماله لإسعاد نفسه وإزاحتها . وهو ليس تقيضاً للدين . بل على العكس من ذلك إنه يقوى الإيمان لدى المؤمنين . ولكن العلم فى المجتمع الغربى — لسوء الحظ — قد طلق القيم الأخلاقية ، وأصبح على درجة كبيرة من الآلية وانعدام القيم . ولذلك فإن وجهة النظر الإسلامية الخاصة بأخلاقية العلم يجب أمضاحها عند تعليم العلوم للطلاب والباحثين المسلمين .

٢٨ — إن العمل لا يبدو سهلاً أو بسيطاً عندما نشرع فيه . ولكن كلما قطعنا فيه شوطاً سوف نجد أن الله سبحانه وتعالى قد وهبنا المساعدة وأهملنا الهداية للاستمرار فى رسالتنا .

إن الخطوات التالية يمكن أن نستهل بها برامجنا :
أ — مطالبة العلماء المسلمين فى مختلف الدول أن يكتبوا كتباً مدرسية فى العلوم للمراحل الابتدائية والثانوية والمراحل الثالثة فى نظامنا التعليمى . هذه الكتب المدرسية يجب أن تعكس وجهة نظر العالم الإسلامى فى العلوم . وعلى الرغم من أن الحقائق العلمية لا يمكن أن تتغير ؛ إلا أن عرضها وشرحها يمكن بالتأكيد أن يتما بصورة تطابق مذهبنا

ونظامنا القيمى . وعند كتابة هذه الكتب المدرسية يجب أن نؤكد على أنه حينما نقوم بإثبات نظرية أو مبدأ علمى على أساس من المعلومات المتاحة لدينا ؛ فإننا يجب أن نقدم برهاناً إضافياً بالاستشهاد بأية قرآنية أو حديث نبوى

شريف إذا كان ذلك ممكناً . إن هذا الاستشهاد لن يكون ذا تأثير كبير على العقل المسلم فحسب ، بل سيقوى إيمانه أيضاً

ب — هناك واجب آخر على علماء المسلمين أن يقوموا به ، هو أنهم عند كتابة هذه الكتب المدرسية عليهم أن يبرزوا بوضوح المساهمة الفلدة التى قام بها علماء المسلمين فى هذه العلوم . إننا نرى لسوء الحظ تجاهلاً غير شريف من كتاب معاصرين ، لأن يذكروا مساهمة العلماء المسلمين فى العلم رغم أنهم فى بعض المناسبات يذكرون إسهام علماء اليونان . وفى الحقيقة توجد شواهد تاريخية لا تقبل الجدل عن مكتشفات كثيرة نسبت فى الوقت الحاضر إلى علماء غربيين وهى فى حقيقتها نشت على يد عباقرة من أعلام المسلمين أمثال جابر بن حمان وابن الهيثم وعمر الخيام والطوسي وابن رشد وابن النفيس . إن مؤرخى العلوم من المسلمين يجب أن يقبلوا ذلك التحدي وأن يحطمو خرافة الإدعاءات السائدة لبعض الكتاب المعاصرين وذلك بكشف المصادر الأصلية لهذه المكتشفات .

ح — إنه من الضرورى أيضاً — بجانب ذلك — البدء بوضع برنامج شامل لتدريب المعلمين . إن المجتمع الحالى للمدرسى العلوم فى العالم الإسلامى يحتاج إلى تعريف كبير بالثروة الإسلامية والفكر الإسلامى . إن دور المعلم فى نظام التعليم الإسلامى دور مركزى محوري هام . فهناك نوع من العلاقة الشخصية بين المدرس وتلاميذه . فهو الناصح

الأمين ، وهو المرشد الملهم أيضا . وبالتالي عليه أن
ينسجج بما يمينه على أداء وظيفته .

الإصلاح التعليمي في دفة روحية هائلة .

٣٠- إن كمية كمية من العمل العلمي والإعداد
الشاق ستقع على عاتق العلماء المسلمين والفقهاء
بغية تحقيق هذا الأمل في أسلمة المعارف العلمية
والفلسفية . وهنا يجب أن أضيف ملاحظة تحذيرية
أجدها ضرورية . ففي فترة حماسنا يجب ألا نقوم
بلعبة خطرة مع العلوم . بل علينا أن نكون
مستعدين ، وأن ننظر إلى الأمام عند تقديمها
للطلاب المسلمين . ولنتذكر أن هيكل المفاهيم
والتصورات العلمية هو الذي سوف نركز فيه على
وجهة نظر الإسلام . أما التفاصيل ، وطرق العلم ،
والهضبات نفسها ، فسوف تبقى على ما هي عليه .

٢٩- هذه الإصلاحات سوف تحول النظام القائم
للتعليم إلى نظام جديد لا يلام الأذكاء من
المسلمين لحسب ، ولكنه أيضا يتناسب مع
مطالبهم المتنامية ومع تطلعاتهم وآمالهم . ومع ذلك
فإن الإصلاح التعليمي يجب أن يصاحبه تحول
اجتماعي واقتصادي . وما لم نخطط لكل ذلك بحيث
يواكب بعضه بعضاً ، فإن التغيرات التعليمية لن
يكون لها تأثير بدرجة كبيرة مفيدة . وعلى ذلك
فمن الواجب تبني برنامج اجتماعي يسير متوازناً مع



حقوق المتهم في الإسلام

مخلل مرحلة التحقيق *

د . طه جابر فهاض الطوالي
كلية الشريعة — جامعة الإمام محمد
ابن سعود الإسلامية — الرياض

تقديم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على
سيدنا محمد ، وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واحتدى
بهدى إلى يوم الدين .

وبعد :

فإن من أهم ما استهدفه الإسلام باعتباره عقيدة
ومنهج حياة ونظامها ؛ تحقيق « العدل » والقضاء
على « الظلم » . فالعدل هدف إسلامي في سائر
الأحوال والأوقات ، لا يقلل من أهميته حب أحد ولا
بغضه ، ولا قرابة امرئ ولا بعده ؛ بل هو غاية
تقصد ومطلب يراد : « إن الله يأمر بالعدل
والإحسان »^(١) . « وأمرت لأعدل
بينكم »^(٢) . « ولا يجرمكم هتان قيم على أن
لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى »^(٣) .

وفي السنة أحاديث كثيرة جداً ، تأمر بالعدل ،
وتنهي عن الجور . و « العدل » — بعد ذلك —
هدف إنساني فطر الإنسان السوي على حبه ،
وابتنائه ، والنفرة من ضده ، واجتنابه .

ولقد وضع الله — تعالى — للعدل مقاييس

* بحث مقدم إلى ندوة لديهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية ،
الرياض ، ١٤٠٢ هـ .

يُعرف بها ، ويميز عما يتنافى من الظلم والجور .
وأوضح للناس الوسائل التي تمكنهم من الوصول
إليه ، وتيسر لهم سبل تحقيقه ؛ وأبرز تلك السبل
وأهمها القضاء ، فإنه — جل شأنه — قد شرع
القضاء « ليقيم الناس بالقسط »^(٤) و « ليزنوا
كل شيء بقسطاس مستقيم فلا يظالمون » ، ولا يجوز
أحد على أحد ، لا في قول ، ولا في فعل ، ولا
يحتدي أحد على أحد لا في مال ولا في جسد ،
ويسعد الناس — كل الناس — بأمن وإرف ، وعدل
مقام ، وحقوق محفوظة ، وطمانينة شاملة الروح
والقلب والجسد والمال والأرض والعرض .

ولذلك كان القضاء فرضة محكمة ، وعبادة
قائمة مشروعة تولاه أول من تولاه في الإسلام رسول
الله — ﷺ — أول قيام الدولة الإسلامية في المدينة
المنورة ، كما يتضح ذلك من خلال بنود المعاهدة التي
عقدتها — عليه الصلاة والسلام — بين المسلمين
من المهاجرين والأنصار ، وبين من يسكنونهم
بالمدينة من اليهود والمشركين ، فقد جاء فيها : « ...
وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو

شجار مختلف البسطة ، فإن مرده إلى الله — عز وجل — وإلى محمد رسول الله ^(٥) .

لقد كانت رقعة المدينة — التي تستظل بالسيادة لسياسة والقضائية لرسول الله — ^(٦) ضيقة ، قضايا الأمة بسيطة قليلة ، ولذلك لم يكن لمسلمين قاض غير رسول الله ^(٧) في بادئ الأمر .

ولما بدأت رقعة الإسلام تتسع ، أخذ عليه الصلاة والسلام يعهد إلى بعض الولاة بأمور القضاء ضمن ولايتهم ، وتارة يعهد إلى بعض الولاة بأمور القضاء ضمن ولايتهم ، وتارة يعهد إلى بعض أصحابه ببعض الأمور .

وكان عليه الصلاة والسلام يقضي بين الناس بما يوحى الله — تعالى — إليه .

وأكثر ما كان يأتيه المتخاصمان مخافين ، فيسمع لكل منهما ، ويؤكد لهما أنه إنما يحكم بالظاهر ^(٨) ، وأن حكمه في المحصومات لا يحمل حراماً ، ولا يحرم حلالاً .

وأوضح — عليه الصلاة والسلام — طرق الإثبات وقرائنه ، وسبل الدفع ووسائله : « فالبيئة على المدعي واليمين على من أنكر » ^(٩) . والإقرار بشروطه حجة على صاحبه ، ولا قضاء بين خصمين ما لم يسمع لكل منهما .

ولما اتسعت رقعة الإسلام ، وكثرت القضايا ، أذن عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بالقضاء ، وسوهم إلى بعض البلدان ، وزودهم عليه الصلاة والسلام بوصاياهم التي كانت تستهدف تحقيق العدل بين الناس ، ومقاومة الظلم ، فاستقضى علياً على اليمن ، كما استقضى أبا موسى ومعاذاً ^(١٠) ، وغيرهم .

وكانت الدعوى ترفع إليه — عليه الصلاة والسلام — مباشرة من غير أن تسبقها مرحلة تحقيق ، فيقوم — عليه الصلاة والسلام — بالموازنة بين ما يقدمه المتخاصمان من أدلة ، وليس لديه عليه الصلاة والسلام جهاز يقوم بجمع الأدلة أو التحري والتقيب لصالح أية جهة من جهتي المحصومة .

القضاء في عهد الخلفاء الراشدين :

ولما ولي أبو بكر — رضي الله عنه — الخلافة أسند القضاء إلى سيدنا عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — فبقي ستين لا يأتيه متخاصمان لما عرف به من الحزم والشدة ^(١١) .

ولما آلت الخلافة إليه كانت الفتوحات الكبرى قد بدأت ، واتسعت رقعة دار الإسلام اتساعاً كبيراً ، وبدأت تظهر علاقات وقضايا ما كانت قد ظهرت قبلاً فأخذ — رضي الله عنه — بوضع قواعد لنظام قضائي ، يتولى فيه القضاء ، وفض المنازعات ، ومعالجة القضايا قضاء مختارهم الخليفة وفق شروط معينة لينوبوا عنه في ممارسة القضاء : فولى أبا الدرداء قضاء المدينة ، وولى شريحاً بن الحارث الكندي قضاء الكوفة ، كما ولي أبا موسى الأشعري قضاء البصرة ، وولى عثمان بن قيس بن أبي الماص قضاء مصر ، وجعل قضاء الشام قضاء مستقلاً .

ولقد سن — رضي الله عنه — لقضائه منهاجاً رائعاً أمرهم بالتزامه ، وحذوهم من الهيدة عنه يتمثل في كتابه الذي أرسله إلى أبي موسى الأشعري ، وجاء فيه : « ... أما بعد — فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى إليك . فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، آسى بين الناس في

جلسك ولي وجهك وقضائك حتى لا يطلع شريف في حيفك ، ولا يئأس ضعيف من عدلك البينة على المدعي ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً ، أو حرم حلالاً ومن ادعى حقاً غائباً ، أو يئنة فاضرب له أمراً ينتهي إليه ، فإن بينه أعطيه بحقه ، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية ، فإن ذلك هو أبلغ في العذر ، وأجل للعامة .

ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجمت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك ، أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم لا يطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التهادي في الباطل .

والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرماً عليه شهادة زور ، أو مجلوداً في حد ، أو ظنينا في ولاه أو قرابة ، فإن الله — تعالى — تولى من العباد السرائر ، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان

ثم الفهم الفهم فيما أدمي إليك بما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قايِس الأمور — عند ذلك — وأعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله ، وأشبهها بالحق .

وإياك والغضب والقلق والضجر ، والتأذي بالناس ، والتنكر عند الخصومة (أو الخصوم ، شك أبو حميد) ؛ فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ، ويحسن به الذكر ، فمن خلعت نيته فيه الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن ترين بما ليس في نفسه شأنه الله ، فإن الله تعالى — لا يقبل من العباد إلا ما كان عخالصاً . فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه ، وعزائنه رحمة ؟ والسلام عليك ورحمة الله وبركاته » (٩) .

لقد بقي القضاء في عهد الخلفاء الراشدين قضاء بسيطاً لا تعقيد فيه ، فلم يكن للقاضي كاتب أو سجل تدون فيه الأحكام ، لأن تلك الأحكام كانت تنفذ فوراً ، وكان القاضي يقوم بتنفيذها بنفسه ، كما لم توضع تنظيمات تفصيلية للقضاء ، وإقامة الدعاوى ، وتوزيع الاختصاصات ، ونحو ذلك من أمور عرفت فيما بعد ، فإن هذه التنظيمات التفصيلية لم تكن إليها حاجة في الصدر الأول ، للبساطة التي كانت تسود جميع جوانب الحياة ، ولذلك لم يكن لها — في الشرع — حد إذ هي أمور تستفاد من الاجتهاد — في اختيار التنظيم الأفضل — وأعراف الناس وأحوالهم (١٠) .

ولقد كان القضاء في عصر الخلفاء الراشدين قاصراً على فصل الخصومات المدنية أما القصاص والحدود والعقوبات التعزيرية : كالحبس فلم يكن يأمر بها إلا الخليفة أو الوالي : فكانت الدائرة القضائية ضيقة (١١) .

القضاء في العهد الأموي :

لم يحدث كبير تطور في النظام القضائي في عهد بني أمية ، بل استمرت سماته الكبرى على ما كانت عليه في عهد الخلفاء الراشدين من بساطة الاجراءات خاصة في جهود أوائل الخلفاء الأمويين ، والتطور الذي سجله مؤرخوا القضاء في هذا العهد يتلخص بـ « تسجيل الأحكام » خوفاً من التجاحد أو النسيان ، وقد حدث ذلك في زمن معاوية حيث أن قاضيه على مصر سليم بن عاز حكم في مراث بين وروثة ، ثم تناكروا الحكم ، ثم عادوا وتخاصموا إليه ثانية ، فعحكم بينهم مرة أخرى وسجل الحكم (١٢) .

كما حددت شروط القاضي ، ومكان التقاضي ، وعرف « قضاء المظالم » (١٣) .

القضاء في العصر العباسي :

تطور نظام القضاء في العصر العباسي تطوراً كبيراً من حيث الشكل والإجراءات ، وتمدد لجهات باختلاف القضايا ، والسجلات ، وعرف نظام « قاضي القضاة » أو قاضي الجماعة « وهو بمثابة وزير العدل في الوقت الحاضر ، واتسعت سلطات القاضي ، ولكن روح الاجتهاد كانت قد ضلعت ، وشاع تقليد الأئمة الأربعة ، وأزم القضاء بإصدار أحكامهم وفقاً لهذه المذاهب . ففي العراق يحكم القضاة وفقاً لمذهب أبي حنيفة ، وفي الشام والمغرب وفقاً لمذهب مالك ، وفي مصر وفقاً للمذهب الشافعي (١٤) .

...

القضاء بعد العصر العباسي :

انتهت دولة بني العباس بسقوط بغداد سنة (٦٥٦ هـ) بأيدي المغول ، وتفككت الدولة الإسلامية ، وتمددت الدول القائمة في ديار الإسلام ، وتمددت الأنظمة القضائية فيها ، ولم تختلف هذه الأنظمة في الأسس والدعام الأساسية لها كثيراً ، ولكنها اختلفت في أساليب التنظيم ، وطرق تشكيل المحاكم ، وتنصيب القضاة وعزلهم والمذاهب التي يطبقون بالحكم بمقتضاها ، والاختصاصات التي يمارسونها ، وما شاكل ذلك .

وقد رسم ابن الحسن النباهي صورة لنظام القضاء في دولة الأندلس في القرن الثامن الهجري ، فذكر : أن المحاكم الذين تجري على أيديهم الأحكام هم القضاة ، والشرطة الوسطى ، والشرطة الصغرى ، وصاحب المظالم ، وصاحب الرد ، وصاحب المدينة ، وصاحب السوق (١٤) .

وذكر ابن القيم — رحمه الله — جهات القضاء

في دولة المشرق في القرن الثامن أيضاً فقال — بعد أن ذكر مسائل الحكم في الدعوى : وإمداد الحكم بينهم فيما لا يخولف على الدعوى — فهو المسمى بالحسبة ، والمختول له والي الحسبة ، وقد جرت العادة بأفراد هذا النوع بولاية خاصة ، كما أفردت ولاية المظالم بولاية خاصة ، والمختول لها يسمى والي المظالم . وولاية المال قبضا وصرفا بولاية خاصة ، والمختول لذلك يسمى وزيراً ونافذ البلد لاحصاء المال ووجوهه وضبطه تسمى ولايته ولاية استيفاء ، والمختول لاستخراجه وتخصيله ممن هو عليه تسمى ولايته ولاية الشر والمختول لفصل الخصومات وإثبات الحقوق ، والحكم في الفروج والأحكام ، والطلاق والتفقات وصحة العقود وبطلانها — هو المخصوص باسم الحاكم والقاضي (١٦) .

...

السلطات القضائية ومصادرها :

أ — لقد اتضح — من خلال العرض التاريخي الذي قدمناه — أن الشريعة الإسلامية لم تجتهد أطاراً تنظيمياً للقضاء ، بل وضعت القواعد العامة ، والدعام الأساسية ، والأهداف الأصلية ، والمصادر التشريعية التي ليس لأحد أن يستقي الأحكام من غيرها . أما الأمور التنظيمية المتعلقة بصوم ولاية القاضي أو عصبومها (١٧) وتحديد ولايته بمكان أو زمان ، وإشراك قاض آخر معه — أو عدم ذلك — فكل ذلك أمور تركت لأهراق الناس وأحوالهم واحتياجاتهم : فليس في الشرع نص يوجب استناد عمل القضاء — كله — لشخص واحد ، أو لولاية معينها ، فلا يمام المسلمون أن يوزع اختصاصات القضاء على جهات متعددة ، وله أن يأمر بمجمعها في جهة واحدة ، بشرط أن يكون كل من يتولى شيئاً من هذه الأمور — مستوفياً للشروط الشرعية (١٨) التي تؤهله للقيام بهذه المهمة .

ب — كما اتضح منه كذلك : أن القضاء الجنائي كان موزعاً بين جهات متصلة هي : الخليفة ووالي المظالم والأمور أو ووالي الحرب وصاحب الشرطة ، والمختص بالحكام أو القاضي بمفهومه الضيق الذي أشار إليه ابن القيم^(١٩) ولم يكن اختصاص هذه الجهات ثابتاً على طريقة واحدة ؛ بل كان يضيّق ويتسع ، وتضم بعض الاختصاصات إلى بعض بحسب ما يرى الخلفاء ، وتبعا لاشتغالهم بالسياسات الكبرى^(٢٠) . وقد كان الوالي أو صاحب الشرطة يختص — عادة — بالنظر في الجرائم الخطيرة كالحدود والقصاص . وكان المختص بالتميز على الجرائم المضرة بالمصلحة العامة والمخالفات ، ولذلك كان يطلق عليه « صاحب السوق » لأن معظم تلك المخالفات كانت تقع في الأسواق وأصله — هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

أما القاضي أو الحاكم فقد كان اختصاصه فض المنازعات المدنية التي تتضمن إثبات الحقوق ، والحكم بإمضاءها إلى أربابها .^(٢١)

...

النظم الاجرائية :

يقسم الباحثون في النظم الاجرائية للدعوى الجنائية هذه النظم إلى أقسام ثلاثة :

١ — النظام الاتهامي

وهو نظام ينظر فيه الى الدعوى الجنائية على أنها خصومة بين طرفين متكافئين ، ترفع إلى القاضي مباشرة من غير حاجة إلى أن تسبقها اجراءات تحقيق ، وعلى القاضي أن يقوم بالموازنة بين أدلة الخصم ، وترجيح ما يترجح لديه منها ، ثم يحكم بمقتضى ذلك .

٢ — نظام التحري والتحقيق قبل المحاكمة ، وهو نظام تمر الدعوى فيه بمرحلة سابقة للمحاكمة يجري فيها التحقيق ، والاعمال ، وتجمع فيها الأدلة والقرائن . وفي الأنظمة المعاصرة تشكل الدولة أجهزة للتحري والتحقيق وتجميع الأدلة والقرائن .

وتتمتع هذه الأجهزة بسلطات ونفوذ لتتمكن من تحقيق المهام الموكلة إليها ، كما يقوم الدفاع عن المتهم بتجميع ما يساعد على دفع التهمة عنه .

٣ — النظام الذي يمزج بين النظامين : فيتمتع نظام التحري والتفتيش في المرحلة السابقة للمحاكمة ، ويتمتع النظام الاتهامي أثناءها .

والتنظيمات المعاصرة تمزج — عادة — بين النظامين بنسب متفاوتة ، وقد تغلب أحد النظامين في مرحلة ، وتغلب النظام الآخر في مرحلة أخرى ، وقد سبق أوضحنا أن الشريعة الإسلامية لم تصرح باختيار أي من هذه الأنظمة ، وإنما تركت اختيار هذا النظام أو ذاك لاجتهاد أولياء الأمور — الذين كلفوا بأن يختاروا أفضل السبل لتحقيق العدالة . ولذلك فإن كلا من هذه النظم قد أخذ به في عصر أو جهة أو ولاية من ولايات الحكم^(٢٢) . إذ ليس في الشرع نصوص توجب تنظيم هذه الأمور على نحو معين ، لكن هناك أصولاً عامة وأحكاماً كلية تحكم هذه الأمور كما تحكم غيرها ، وأبرزها أن يكون الهدف تطبيق شرع الله — جل شأنه ، وتحقيق العدل بمقتضاه^(٢٣) .

...

حقوق المتهم في مرحلة التحقيق :

المتهم في اللغة من « تم » كـ « تعب » تفر أو اتن ، يقال : « تم اللبن أو اللحم » ، إذا أريد به ذلك . ويقال : « تم الحر » إذا اشتد مع ركود

الرجح . ويقال : أن هامة مشتقة من الأول لغوي ومعها
بانخفاضها عن نجد . وقيل : من الثاني لشدة حرها
ولعله الأنسب .

والتهمة — بسكون الهاء وفعلها — : الشك
والرماية — والتاء مبذلة من « الولو » لأنها من
« الوهم » ويقال : « اتهم الرجل اتهاماً » مثل
« أكرم إكراماً » — إذا أتي بما يثبم عليه .
« واتهمته بالتضليل » فهو « متهم » (٢٤) .

« المتهم » في الاصطلاح — وردت كلمة
« المتهم » بمعناها في اللغة في بعض الأحاديث
والآثار ، منها ما رواه عبد الرزاق في المصنف من
حديث أبي هريرة قال : بعث رسول الله ﷺ
— منادياً في السوق : أنه لا يجوز شهادة خصم ولا
ظنين . قيل : وما الظنين ؟ قال : المتهم في
دينه (٢٥) .

وعن ابراهيم قال : « كان يقول : لا تجوز
شهادة متهم » (٢٦) .

أما في عرف الفقهاء — فقد شاع استعمال لفظ
« المدعى عليه » بدلاً من « المتهم » أخذاً من
« الإدعاء » ، وهو : قول يطلب الإنسان به إثبات
حق على الغير (٢٧) ، والدعوى اسم بمعنى
المصدر ، فإذا ادعى زيد على عمرو مالا ، فزيد
مدعى ، وعمرو هو المدعى عليه ، والمال مدعى أو
مدعى به ، والمصدر : الإدعاء ، والاسم الدعوى ،
وألفها ألف تأنيث فلا تنون ، ويجمع على
« دعوى » .

والدعوى في اللغة غير التهمة ، فهي : الأعباء
مطلقاً .

وأما في عرف الفقهاء — فعند الحنفية — :
أخبار بحق له على غيو الحاضر معه في مجلس
القضاء . (٢٨)

وعند المالكية — هي : قول لو سلم ، وجب
لقاتله حقاً . (٢٩)

وعند الشافعية — هي : أخبار بحق له على غيو
عند الحاكم . (٣٠)

وعرفها الحنابلة — بأنها إضافة الإنسان إلى نفسه
استحقاق شيء في يد غيو أو في ذمته . (٣١)

واختلفت كلمات الفقهاء في تفسير كلمتي
« المدعى » و « المدعى عليه » فمنهم من قال :
« المدعى » : من إذا ترك ترك ، والمدعى عليه :
من لاترك إذا ترك .

ومنهم من قال : المدعى : من يدهي باطلاً ينزل
به ظاهراً ، والمدعى عليه : من ثبت ظاهراً على
حاله .

ومنهم من قال : من لا يجهر على الخصومة ،
والمدعى عليه : من يجهر . (٣٢)

وقد عجب الشيخ مصطفى على هذه الأقوال
بقوله : « إن هذا حرم لقانون اللغة ، وهم لقاعدة
المرية » (٣٣) .

قلت : وهو كذلك ، لأن معظم هذه
التفسيرات لا صلة بينها وبين المعنى اللغوي لهذه
الكلمات ، ومن المعلوم أن أصحاب الاصطلاح إذا
أرادوا نقل مادة لغوية أو استخدامهما في مصطلحاتهم
فإنه لا بد لهم من ملاحظة صلة ما بين المعنى
الأصلي للمادة اللغوية ، وبين المعنى الجديد الذي
يراد استعمالها فيه .

ومن البين أن « الادعاء » وما تصرف منه عند
الفقهاء أكثر ما يستعمل في الدعاوى المتعلقة
بالحقوق المالية والأحوال الشخصية فقط : كالقرض
والفصب والبيع والإجارة والرهن والصلح والوصية
والجناية الموجبة للمال ، والنكاح والطلاق والخلع



والعق والنسب والكتابة والتوكيل ، ونحو ذلك ، لأن هذا النوع من الدعاوى هو الذي كان يحول للقضاة بالنظر فيه غالباً . ولكن ليس — هناك — ما يمنع من استخدام لفظ « المتهم » في القضايا الجنائية ، بل قد تكون التسمية هي الأنسب في هذا المجال بعد كل ما عرفنا من اللغة والأثر في الاصطلاح .

أقسام المتهمين في الدعاوى الجنائية :

يقسم الفقهاء المتهمين في الدعاوى الجنائية إلى ثلاثة أقسام :

١ — منهم معروف بالتقوى والصلاح يحد أن يكون من أهل تلك التهمة .

٢ — منهم معروف بالمعصية والفجور لا يحد أن يكون قد ارتكب ما ادعى عليه .

٣ — منهم مجهول الحال لا يعرف بأي من الحالين .

أما الأول — فلا يقبل اتهامه من غير دليل مقبول شرعا ، ولا تتخذ ضد هذا النوع — من الناس إجراءات بمجرد الاتهام لئلا يستعين الأشرار بمضايقة أهل الفضل والأقدار بمجرد الاتهام ، وقد اختلفوا في عقوبة المدعي أو المتهم لثقل هذا النوع من الناس على قولين :—

أصحهما — عند جمهور الفقهاء — أنه يعاقب .

وذهب مالك وأسهب إلى أنه لا يعاقب المدعي إلا إذا ثبت أنه قصد بدعواه إلقاء المتهم ، وإثارة الشبهات حوله .

والدليل الأصولي الذي يقرع عليه حكم الجمهور في هذه المسألة — هو : « استصحاب حال البراءة الأصلية » .

أما النوع الثاني — فاستصحاب الحال مع الأخذ بالأحوط يسوغان تقييد حرمة ، والتحقق معه ، والتثبت من صحة ما نسب إليه ، أو عدمه ، ولا يكفي بمجرد إنكاره ، ولا يمينه ، بل لا بد من التثبت من حقيقة ما نسب إليه ، وسلطة التحقيق الشرعية سواء كانت الولي ، أو القاضي حسب المتهم للتحقيق .

أما القسم الثالث — وهو المتهم مجهول الحال — الذي لا يعرف بهر ولا فجور . فللقاضي أو الولي حسبه والتحقق معه حتى يتكشف حاله . ذهب إلى هذا عامة علماء الإسلام ، ونص عليه أكثر الأئمة : مالك وأصحابه ، وأحمد وأصحابه ، وأبو حنيفة وأصحابه (٣٤) وذلك لحديث يهز بن حكيم عن أبيه عن جده : « أن النبي ﷺ — حسب في تهمة يوماً وليلة » (٣٥) .

ومفهوم الحبس — عندهم — هو « التعويق » وتغديد الحرية ، سواء كان موضعه في سجن معد لذلك ، أو وضعه تحت المراقبة ، أو الزامه بالحضور في مكان محدد .

أما الفترة التي يحق للقاضي أو الولي حسب المتهم لها ، فقد اختلفوا فيها كذلك — على قولين ، فبعضهم قدرها بشهر ، وبعضهم ذهب إلى أن الأمر معروك لاجتهاد الولي أو الحاكم (٣٦) .

القواعد التي لا بد من ملاحظتها :

هناك قاعدة « البراءة الأصلية » ، وهي من القواعد التي اهتمت بها الشريعة ، وأقامت عليها كثيراً من الأحكام ، ولم تسمح بنفيها أو تقييدها بخير الأدلة اليقينية ، فهي قاعدة مثبته لا تزول بشك ، ولذلك فقد ارتبطت بقاعدة « البراءة الأصلية » قاعدة « اليقين لا يزول بالشك » فكل

من القاضيين ترتبط بالأخرى ارتباط الفرع بالأصل ، وبدخلان مما في أبواب من الفقه كثيرة جداً .

وهاتان القاعدتان لا بد من التوفيق بينهما وبين حماية المجتمع من أخطار محتملة يغلب على الظن وقوعها ان لم تتخذ اجراءات لمنعها ، وحماية ضرورات الناس من تلك الأخطار ، أو حاجياتهم . فهل يوقف حكم قاعدة البراءة بما يغلب على الظن أن فيه ضرراً على المجتمع لو ترك أم لا ؟ في التقسيم الذي مر للمتهمين بعض الجواب ، ولعل في قواعد « الأخذ بالأحوط » و « سد الذرائع » و « الضرر يزال » بقية الجواب ، فإن الإسلام كما حرص على حماية الحقوق الخاصة للإنسان حرص على حماية المجتمع كذلك ، فليس للفرد أن يظني على الجماعة تحت ستار حقوقه وحرية ، كما ليس للمجتمع أن يظني على الفرد ويظلمه ، ومصادر حرمانه بحجة دفع الضرر المحتمل عنه .

إن الإسلام كرم الإنسان ، وأقر له بمجملته من الحقوق أهمها حق الحياة ، وسلامة البدن والعرض والشرف والحرية الشخصية في القلب في البلاد وهيها ما لم يمسلم بأمر شرعي ، ولمسكته حرمة ، وحياته الخاصة حرمة : فليس لأحد أن يقتحم مسكنه أو ينظر إلى داخل داره إلا بإذنه ، وليس لأحد أن يحاول التصنت على أحاديثه أو قراءة رسائله ، أو غير ذلك من خاصة شأنه .

ولكن المجتمع بوصفه مجتمعاً يتمتع بحقوق عمالة : فلا بد من تحقيق الأمن للمجتمع ، وحماية مصالحه ، ومنع ظهور الجريمة فيه ، وإذا كان تحقيق هذه الحقوق يتوقف على الحد من تلك الحقوق التي يتمتع بها الفرد ، أو إيقاف العمل ببعضها فإن ذلك يكون من قبيل ما تفرضه الضرورة ، والضرورة تقدر بقدرها . فما تقتضيه الضرورة — إذن — يمثل الحد

الذي يحيط — من السلطة — للمحقق على المتهم فسلطة المحقق مخرج من أصل مقرر شرها لتحقيق أصل آخر مقرر شرها لا يتم إلا بها .

وإذا أذن الشرع للمحقق أو لقاضي التحقيق أن يضع بعض القيود على حقوق المتهم لتحقيق الأصل المتعلق بالمجتمع ، فإنه قد وضع سلطة قاضي التحقيق قيوداً تمثل ضمانات للمتهم .

فما هي الضمانات أو الحقوق التي وضعتها الشريعة للمتهم والتي تمثل في الوقت ذاته قيوداً على سلطة التحقيق ؟ !! .

• • •

السلطات التي يتمتع بها قاضي التحقيق على من حامت حوله الشبهات متعددة مع عدم جواز المساس بحقوقه الأخرى ، ولذلك فإن رسول الله — ﷺ — سماه « أسيراً » (٣٧) . فهو تحت رعاية الدولة .

وعرف ابن القيم الحبس ، بأنه : « ... تعذيب الشخص ومنعه من التصرف بصورة يترتب عليها الحاق الأذى بالآخرين » . (٣٨)

ولكن بعض الفقهاء يعتبر الحبس من جنس الحدود ، فلا يجوز إيقاعه بمجرد الشبهة : فالأصل أن حرية الإنسان مكفولة ، فله أن ينتقل حيث يشاء ، كما يشاء : (هو الذي جعل لكم الأرض . ذلولاً فامشوا في مناكبها) الآية . (٣٩) فليس لأحد أن يحبس إنساناً عن السعي في الأرض بغير حق . (٤٠)

وقد عني الإسلام عناية بالغة بالسجين ورعايته والاهتمام بشأنه ، فقد أودع رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — سجيناً عند رجل ، وأمره أن يرعاه ويكرمه ، وكان يكثر المرور على الرجل يسأله عن السجين .

مدة الحبس :

اختلفوا في مدة حبسه ، فقيل : شهر . وقيل :
ليس بمقدر بل هو موقوف على رأي الإمام
واجتهاده . وهذا أشبه . (٤٣)

وقد اتضح مما مر أن « الحبس الاحتياطي »
جائز عند الحاجة إليه بشروط كثيرة ، منها : ما
يتعلق بالغاية التي حبس المتهم من أجلها ، ومنها ما
يتصل بصفة الأمر بالحبس واختصاصه ، ومنها ما
يعود إلى الأمر به ، ومنها ما يرجع إلى مدته . (٤٤)
هذه الأمور كلها لولي الأمر مجال واسع لتنظيمها
حسباً تقتضيه السياسة الشرعية في كل زمان
ومكان ، فهي لم توضع في قوالب جامدة لا يمكن
التصرف فيها .

تفويض المتهم ومسكنه ومراقبة أحواله :

إن الله سبحانه وتعالى قد صان الإنسان وكرمه ،
وحرّم أن يمسّ جسمه أو بشرته أو عرضه ، أو
يتّكّ مسكنه « كل المسلم على المسلم حرام دمه
وماله وعرضه ... » . (٤٥)

وقال تعالى : « يأيا الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً
غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم
خير لكم لعلكم تذكرون فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا
تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا
فارجعوا هو أزكى لكم ... » الآية . (٤٦)

وقال جل شأنه : « يأيا الذين آمنوا اجعلوا
كلواً من الظن إن بعض الظن إثم ولا
تجهسوا » (٤٧)

وكان علي بن أبي طالب يزور السجن فجأة
ليفقد أحوال السجناء ، ويطلع على
شكاواهم . (٤٨)

وعلى الدولة أن توفر للسجين الغذاء والكساء
والعلاج ، وتضمن له سائر حقوقه .

والفقهاء يعتبرون أن أول واجبات القاضي إذا
تقلد عمله التفتيش على السجناء ليطلق كل من
حبس ظلماً ، فعليه أن يسأل عن أسباب
حبسهم ، ويجمع بينهم وبين خصومهم ليتأكد من
أن الخصومة لا تزال قائمة ، وأنه محكوم عليه
بالحق .

وإذا حبس إنسان ، فعل القاضي الذي أمر
بحبسه أن يكتب اسمه ، واسم أبيه وجده ، والسبب
الذي من أجله حبس ، وتاريخ ابتداء الحبس
وانتهائه .

وإذا عزل القاضي وخلفه غيره فعل القاضي
الجديد أن يبحث إلى المزعول يسأله عن المبهوسين
وأسباب حبسهم .

سلطة إصدار قرارات الحبس :

واختلف الفقهاء فيمن له أن يصدر قرارات
الحبس ، فذهب المالودي إلى أن سلطة المحقق
تختلف باختلاف صفته ، فإن كان حاكماً أو
قاضياً ، وانهم لديه سرقة أو زنى فليس لهذه
التهمة — عنده — من أثر ، فلا يجوز له أن يحبس
حتى يكشف عن حاله ، فيتحقق من براءته أو
إدائته ، أما إذا كان الناظر في التهمة الأمر أو والي
الجرائم فله أن يأمر بالحبس إذا رأى التهمة قوية أو
غلظة ، وعليه أن يطلق المتهم إذا اتضح أنها ضعيفة
أو خفيفة . وقد تبع المالودي على هذا كثير من
الفقهاء . (٤٩)

وقال عليه الصلاة والسلام : « من استمع إلى حديث قوم له كارهون صب في أذنيه الآنك يوم القيامة » . وقال : « إن الأمير إذا ابتغى الرية في الناس أفسدهم » . وقيل لابن مسعود : « هذا الوليد بن عقبة تقطر لحية حمراً ، فقال : « إنا قد نهينا عن الجسس ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذه به » .

وروى أن عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — حدث أن أبا عجمن الثقفي يشرب الخمر مع أصحاب له في بيته ، فانطلق عمر حتى دخل عليه فإذا ليس عنده إلا رجل . فقال أبو عجمن : « إن هذا لا يحمل لك قد نهاك الله عن التجسس » فخرج عمر وتركه .

وقال عبد الرحمن بن عوف : « حرست ليلة مع عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — بالمدينة إذ تبين لنا سراج في بيت بابه مجاف على قوم لهم أصوات مرتفعة ولفظ . فقال عمر : هذا بيت ريعة ابن أمية بن خلف ، وهم الآن شرب فيما ترى ؟ .

قلت : أرى أنا قد أثبتا ما نبى الله عنه . قال الله تعالى : « لا تجسسوا » وقد تجسسنا ، فانصرف عمر وتركهم .

وحرمات الإنسان — كلها — واجبة الصيانة كما دل على ذلك ما مر حتى يظهر ما يقتضي الانتقاض منها .

والظن في الآية — التهمة — قال القرطبي : ومحل التحذير والنهي إنما هو تهمة لا سب لها بوجوبها ، كمن يتهم بالفاحشة أو يشرب الخمر مثلاً ، ولم يظهر عليه ما يقتضي ذلك . قال : ودليل كون الظن — هنا — بمعنى التهمة قوله تعالى : « ولا تجسسوا » ، وذلك أنه قد يقع له خاطر التهمة ابتداء ، ويهد أن يتجسس غير ذلك ، ويبحث

عنه ، ويتبصر ويستمع لتحقيق ما وقع من تلك التهمة ، فنبى النبي — ﷺ — عن ذلك . وإن شئت قلت : والذي يميز الظنون التي يجب اجتنابها عما سواها : أن كل ما لم تعرف له إمارة صحيحة وسبب ظاهر ، كان حراماً واجب الاجتناب ، وذلك إذا كان المظنون به ممن شوهد منه السر والصلاح وأونسنت منه الأمانة في الظاهر — فظن الفساد به والخيانة محرم ، بخلاف من اشتهر بين الناس بتعاطي الرب ، والمجاهرة بالحباث .. .

فللظن حالتان :—

حالة تعرف وتقوى بوجه من وجوه الأدلة ، فيجوز الحكم بها .. والثانية : أن يقع في النفس شيء من غير دلالة : فلا يكون ذلك أولى من ضده ، فهذا هو الشك : فلا يجوز الحكم به ، وهو المنهي عنه . (٤٨)

وهذا يدل : على أنه لا يجوز تفتيش شخص تفتيشاً ذاتياً ، ولا تفتيش مسكنه ، ولا مراقبته ، ولا تسجيل أحواله الخاصة تلفونية كانت أو غيرها ، ولا هتك أي ستر من أستاره أو كشف أي سر من أسرار له مجرد الشك بأنه قد يكون ارتكب ما يقتضي العقاب ، لأن المجرد عن الدلائل والقرائن ظن سيء آثم صاحبه ، لا يغني من الحق شيئاً ، ولا يجوز أن يبنى على مثل هذا الشك شيء إلا إذا تعزز بالقرائن أو الامارات الصحيحة أو الأدلة المحتوية .

ويلاحظ أن المفسرين — هنا — والمتكلمين في أحكام القرآن سلخوا مسلك الفقهاء في تجريد القبض والحبس الاحتياطي ، ففرقوا بين من ظاهروهم يدل على التقوى والصلاح ، وبين من تدل ظواهرهم على أنهم من أهل الفجور والمعصية ، فاعتبروا النبي عن التجسس محمولاً على التجسس على أهل التقوى والصلاح ، أما

٣ — مسائل المتهم في التهمة الموجهة إليه :

للمحقق أن يسأل المتهم الأسئلة التي يرى أن الجواب عنها يساعده على كشف الحقيقة ، وله أن يواجهه بالتهمة الموجهة إليه . ولكن ذلك لا يفرض على المتهم أن يجيب كما سيأتي .

...

حقوق المتهم :

يتمتع المتهم بمجموعة من الحقوق يمكن تلخيصها بما يلي :-

١ — حق الدفاع : أي دفع المتهم الاتهام عن نفسه ، أما بإثبات فساد دليل الاتهام ، أو بإقامة الدليل على نقيضه ، فلا بد من تمكين المتهم من ممارسة هذا الحق ، لأنه إذا لم يسمح المتهم بممارسة هذا الحق تحول الاتهام إلى إدانة ، فالإتهام بطبيعته يحمل الشك ، وقدر الشك فيه هو قدر الدفاع وبجائه ، ومن اقتران الدفاع بالاتهام تبرز الحقيقة^(١٩) — التي هي هدف التحقيق ، ولذلك فإن الدفاع لا يعتبر من حقوق المتهم — وحده — إن شاء مarse ، وإن شاء أمهله ، بل هو حق للمجتمع ، وواجب عليه في الوقت ذاته ، وإذا كان المتهم صاحب مصلحة في أنه لا يبدان وهو برىء ، فإن للمجتمع مصلحة ظاهرة لا تقل عن مصلحة المتهم نفسه في أنه يدينه وهو برىء ، ولا يسمح بتفريط مجرم : فيخل بذلك نظام أمنه ، ولذلك كفلت الشريعة الإسلامية حق الدفاع ، ومنعت حرمانه منه بأي حال ولأي سبب من الأسباب . ففي الحديث المرفوع أن النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — قال لعلي بن أبي طالب — رضي الله عنه — حون ولاه اليمن — : « يا علي إن

الآخرين : فجوزوا التجسس عليهم والنهي عن الظن السيئ والتجسس في الكتاب والسنة عام ، ولا يخصص له ، والفجور السابق أو الاتهام به لا يصلح أي منها ليكون قرينة أو امارة يهدر بمقتضاها حرمة للشخص أو لمسكنه أو لشيء آخر له ما لم يعزز ذلك دليل أو قرينة أو امارة من واقع الحال ترجح جانب الاتهام .

وما يؤيد هذا أن عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — قد توقف عن التجسس على أبي عجمم الثقفي ، وريهة بن أمية ، وكلاهما كان معروفاً بالميل إلى الشراب . كما توقف ابن مسعود عن ذلك فيما نسب إلى الوليد بن عقبة مع اشتباهه بالميل إلى الشراب .

فالشريعة الإسلامية — إذن — تمنع تفتيش الشخص والمسكن والتصنت لأحداث الشخص ، ومراقبته ، والاطلاع على رسائله ، واستباحة حياته الخاصة بأي شكل من الأشكال إلا إذا قامت دلائل أو قرائن تدل على علاقته بالجرمة ، أما تقدير تلك الدلائل أو القرائن فمتروك للسلطة المنفذة لحكم الشرع ، الفاقهة لتعاليمه وأحكامه .

كما أن على هذه السلطة أن تدرك أن هذه الحقوق ثابتة للإنسان بكتاب الله وسنة رسوله ، وأن تقيدها أو الانتقاص منها خروج عن الأصل الثابت بالكتاب والسنة لا يباح إلا لضرورة الكشف عن الجريمة ، وحماية المجتمع من أن ينجو منه — من العقاب — فيه المجرمون ، أو يحكم فيه على الأبرياء ، ولذلك فإنه لا يجوز لسلطة التحقيق أن تتجاوز ما تقتضيه الضرورة ، وينبغي أن تراعي في كل ذلك الآداب الشرعية ، فليس لرجل — مثلاً — أن يقوم بتفتيش امرأة ، أو اقتحام البيت على نساء أو نحو ذلك كابتلاع أموال ، ومصادرة حاجات لا صلة لها بالجريمة .

الناس سيقاضون إليك ، فإذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تستمع من الآخر كلما جئعت من الأول ، فإنه أجرى أن يتبين لك القضاء ، وتعلم عن الحق » . (٥٠)

وروى عن عمر بن عبد العزيز — رضي الله عنه — أنه قال لأحد قضاة : « إذا أتاك الخصم وقد فقت عنه فلا تحكم له حتى يأتي خصمه ، فقله قد فقت عنه جميعاً » . (٥١)

والأصل في الدفاع أن يتولا المتهم بنفسه ؛ لأنه حقه بشرط أن يكون قادراً عليه ، فإن كان عاجزاً عن ذلك لم تصح إدانته ؛ ولذلك فقد ذهب بعض الفقهاء إلى منع معاقبة الأخرس على جرائم الحدود ، ولو اكتمل نصاب الشهادة ضده ، لأنه لو كان ناطقاً لربما ادعى شبهة تدرأ الحد عنه ؛ لأنه لا يقدر على إظهار كل ما في نفسه بالإشارة — وحدها — ولو أقيم عليه الحد باكتمال الشهادة لم يعتبر ذلك عدلاً ، لأنه إقامة للحد مع الشبهة . (٥٢)

استعانة المتهم بمحام :

أما استعانة المتهم بمحام يدافع عنه — فلا نعلم — فيما اطلعنا من نصوص الشريعة ، ولا من أقوال الأئمة المجتهدين — ما فيه تصريح بحظر ذلك أو بإباحته والكاثبون في أحكام القضاء ، وأدب القاضي لم يقتصروا إلى عملية الدفاع وتنظيمها وهل جرى العمل بطلب المتهم من يدافع عنه أم لا ؟ .

وذلك ربما يعود إلى أن مجالس القضاء في المهدد الإسلامية كانت مجالس علنية حافلة بغشاهما كبار أهل العلم والفقه في البلد ، وبشكل وجود هؤلاء في الغالب رقابة فقهية أمينة تساعد القاضي على أن يقضي بالعدل .

على أن الإلمام بها حنيئة قد جوز الحكم على من له وكيل على وكيله بعد الدعوى وينفذ الحكم على المدعى عليه . (٥٣) ومثله قال الآخرون .

وفي الحديث الصحيح : « إنما أنا بشر وإنه يؤتني الخصم فقلل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فاحسب أنه صادق فأقضي له بذلك فمن قضيت له بحق مسلم ، فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليركها » . (٥٤)

إن نصوص الشرع متضاربة على وجوب التسوية بين الخصمين باللفظ واللفظ والجلس وسائر الأمور ، وإذا عرفنا أن التفاوت بين المتخاصمين في الفهم والرأي والمعرفة والبيان والحجة أمر واقع تكاد لا تخلو منه خصومة بما في ذلك الخصومات التي ترفع للمؤبد بالوحي عليه الصلاة والسلام — فإننا نستطيع أن نقرر بأن أنه طريقة سليمة يمكن أن تؤدي إلى التسوية أو ما يقرب منها في هذا الأمر طريقة مشروعة لا غبار عليها .

فاستعانة المتهم بمساعد للدفاع صالحي الدهن لا يكثر صفاء ذهنه وعرف ولا قلق أمر مشروع ؛ ليمكن المتهم بمساعدة محاميه هذا من معرفة حقيقة التهمة الموجهة إليه ، والحكم الشرعي المتعلق بها ، وأدلة الإتيان وقوتها من ضعفها ، والأدلة الواقعة الدائرة لها ، وكيفية استعمالها ، ولكي لا يقع القاضي تحت تأثير حجة أحد الخصمين ورمي الآخر ، فإننا نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان أن حق الدفاع حق أصيل ثابت للمتهم ، له أن يمارسه بنفسه ، وله أن يفوضه لغيره ، وعلى القاضي أن يمكنه من ذلك .

ولقال أن يقول : إن المدافع عن العبي قد يكون أبلغ حجة من الخصم ، فلا بد أن نهيئ له — في هذه الحالة — أن يستعين بمن هو أبلغ : فالتسوية

— بينهما — في هذا أمر متعلّق ؟ ويتسلسل الأمر ولا ينتهي .

والجواب : إن علينا أن نبحث عن التسوية أو ما يقرب منها ، فذلك أفضل من حرمان أحد الخصمين من الاستعانة بمن يبيد بسط حجته ، وأظهار أدلته ، وتفنيد أدلة خصمه ، وجعل القاضي على بينة من الأمر تعصمه من الوقوع في الباطل ، وتعينه على إحقاق الحق ، وإقامة العدل . وإلا فإن التفاوت في بلاغة الخصمين — أنفسهما — لا يمكن تلانيه .

حكى الخنسي في تاريخ قضاة قرطبة : « أن رجلين اختصما إلى القاضي أحمد بن بقي ، فنظر إلى أحدهما بحسن ما يقول ، والآخر لا يدري ما يقول ، ولعله توسم فيه ملازمة الحق . فقال له : يا هذا لو قدمت من يتكلم عنك ، فأني أرى صاحبك يدري ما يتكلم . فقال له : أعزك الله إنما هو الحق أقوله كأننا ما كان . فقال القاضي : ما أكثر من قلته قول الحق . » (٥٥) .

ولكن المازدي قال : « فإن قال له : استعن بمن ينوب عنك فإن أشار به إلى الاستعانة في الاحتجاج عنه لم يجر . وإن أشار به إلى الاستعانة في تحقيق الدعوى جازه ولا يعين له من يستعين به » (٥٦) .

فهذان قاضيان ، أحدهما يحرص الخصم العمي على الاستعانة بمن يحتاج عنه .

والآخر لا يرى هذا . مما يدل على أن المسألة اجتهادية . وإذا كان الأمر كذلك فلعل الأرجح والأقرب إلى روح الشريعة جواز اتخاذ الخصم محامياً له .

ولعل هذا الحق يترجح أكثر في القضايا الجنائية ، سواء في ذلك جرائم الحدود التي تكون في حق الله

— تعالى — أو الجرائم المشتركة بين حق الله وحقوق العباد .

كما أن في النظم الاجرائية المعاصرة يواجه المتهم خصماً ألحن وأبلغ بحجته منه بدون شك ، وهو النهاية أو الادعاء العام ، فهو أحوج ما يكون إلى من يعينه على بسط أدلته ، ودحض أدلة اتهمه ، ولكن هل يسمح له باتخاذ المحامي في مرحلة التحقيق ، أو لا يسمح له بذلك إلا في مرحلة المحاكمة فقط ؟ .

إذا اعتبرت اجتهادية ، وترجحت مشروعية اتخاذ المحامي ، فلعل الأصلح للمتهم ، والأولى لتحقيق جوانب الدعوى المختلفة أن يرافق المحامي موكله في المرحلتين ، ذلك لأن من مستلزمات الدفاع أن يحاط المتهم علماً بالواقعة المسندة إليه ، والأدلة المتوفرة ضده ، ووجود من يعينه على فهم ما أسند إليه ، وينبهه على ما له ، وما عليه في ذلك ، ويساعده في دحض أدلة الاتهام ، وتجميع أدلة النفي — أمر له كثير من الجوانب الإيجابية — التي تجعل من المرجح أن يؤذن للمتهم بالاستعانة بالمحامي من حيي مواجهته بالاتهام .

...

الحق الثاني للمتهم حقه في الصمت والكلام :

ومقتضى هذا الحق تمكين المتهم من إبداء أقواله في حرية تامة ، ودون ضغط أو إكراه أو تعذيب أو تخديعة ، أو أي شيء يؤثر على الإرادة الحرة للمتهم ، ويدفعه إلى الإدلاء بأقوال معينة : كاستخدام العقاقير المخدرة ، أو التزوير المخنطيسي أو غير ذلك . (٥٧) .

وللمتهم كذلك الصمت والامتناع عن الإجابة

عن كل أو بعض أسئلة للمحقق ، وإذا أجاب ،
وتبين أن ما أجاب به كان كذباً فلا يعتبر شاهد
ذو ، ولا يعاقب بمقابه .

وإذا أقر على نفسه بحق أو بحد فله الرجوع
عنه ، ورجوعه عن الإقرار مسقط لاعتباره مطلقاً .

الإكراه على الكلام :

فلا يجوز إكراه المتهم لحمله على الإقرار ، قال
أبي حزم : « ... فلا يحل الامتحان في شيء من
الأشياء بضرب ولا بسجن ولا بتهديد ، لأنه لم
يوجب ذلك قرآن ولا سنة ثابتة ولا إجماع ، ولا يحل
أخذ شيء من الدين إلا من هذه الثلاثة الأصول ،
بل قد منع الله - تعالى - من ذلك على لسان
رسوله - ﷺ - بقوله : « إن دماءكم وأموالكم
وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام » . فحرم الله -
تعالى - البشر والعرض ، فلا يحل ضرب مسلم ،
ولا سبه إلا بحق أوجبه قرآن أو سنة ثابتة . (٥٨)

وإن من أهم شروط صحة الإقرار الاختيار :
فالمر غير يصدق في إقراره لغلبة الظن برجحان
صدقه على كذبه ، إذ لا يتصور من العاقل أن يخبر
عن نفسه بشيء يعرف أنه ضار بها ما لم يكن له ما
يعوز .

فإذا أكره على الإقرار ترجع جانب الكذب في
إخباره على الصدق بدلالة الإكراه ، ويغلب على
الظن - آنذاك - أنه قصد بإقراره دفع ضرر
أكبر ، وهو ضرر الإكراه ، ولذلك فقد ذهب
جمهور الفقهاء إلى أن من أكره على الإقرار بحق أو
جناية فالإقرار باطل ، ولا يترتب عليه شيء من
الأشياء ، لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه
مضطرب بالإيمان » . (٥٩) فجعل سبحانه الإكراه

مسقطاً لإثم الكفر وعقوبته ، فيكون مسقطاً لما عدا
من باب أولى .

ولقوله - صلى الله عليه وآله وسلم - : « رف
عن أنبي الخلف والنسيان وما استكروهم
عليه » . (٦٠)

وأخرج أبو داود : « أن قوماً - من الكلاهير
سرق لهم خباز ، فاتهموا أناساً من الحاككة ، فأثر
النعمان بن بشر - صاحب النبي - ﷺ -
فحبسهم أياماً ، ثم خل سبيلهم ، فأثروا النعمان
فقالوا : خلعت سبيلهم بغير ضرب ولا امتحان ؟
فقال النعمان : ما شعتم ؟ إن شعتم أن أضربهم فأنا
أخرج متاعكم فذاك ، وإلا أخذت من ظهوركم مث
ما أخذت من ظهورهم . فقالوا : هذا حكمك
فقال : هذا حكم الله وحكم رسوله ﷺ (٦١)

وعن عمر - رضي الله عنه - : « ليس الرجم
أمننا على نفسه إذا أجمعه أو أوثقت أ
ضربته » . (٦٢)

وعن شريح قال : « القيد كره والوعد كره
والسجن كره ، والضرب كره » . (٦٣)

وعن الشعبي قال : « الهنة بدعة » . (٦٤)

وما تقدم يتضح أن أهل العلم لم يعتبروا مما روي
أي ضغط على المتهم من قبيل السياسة الشرعية
بحيث يترك أمرها لولي الأمر إن شاء فعل ، وإن ش
ترك ، بل إن ذلك مما حرمه تعالى على لسان بيته -
ﷺ - : « كل المسلم على المسلم حرام دمه وما
وعرضه » .

عن عراك بن مالك قال : « أقبل رجلان .
بني غفار حتى نزلا منزلاً بضجنان من مياه المدينة
وعندهما ناس من غطفان عندهم ظهر لهم ، فأصم
الغطفانيون قد أضلوا قريتين من إبلهم فاقب

نفايين ، فأقبلوا بهما إلى النبي — ﷺ وذكروا له
 رهم ، فحبس أحد النفايين ، وقال للآخر :
 هب فاقم ، فلم يكن إلا أسيراً حتى جاء بهما .
 نال النبي — ﷺ — لأحد النفايين (قال :
 سبت أنه قال : الهبوس عنده) : استغفر لي ا
 ل الغفاري : غفر الله لك يا رسول الله . فقال
 حول الله — ﷺ — : ولك وتهلك في سبيله .
 كان ممن استشهد يوم الحامة . (٦٥)

وعن عبد الله بن أبي عامر قال : انطلقت في
 لب حتى إذا جئنا ذا المروة سرت صبة لي ، ومعنا
 مل بهم ، فقال أصحابي : يا فلان ادعيتك فقال :
 أخذتها . فرجعت إلى عمر بن الخطاب ،
 خبرته ، فقال : كم أنم ؟ فصدتهم ، فقال :
 أظنه صاحبها الذي اتهم) قلت : لقد أردت
 أمر المؤمنين أن آتي به مصفوداً !! فقال — أي :
 مر — : أتأتي به مصفوداً بغير يته ؟ لا أكتب
 ث فيها ، ولا أسأل لك عنها !! قال : ففضب ،
 ما كتب لي فيها ، ولا سأل عنها . (٦٦)

فرسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم —
 حلال من ذلك الذي أعاقه بمجرد الاتهام . وعمر
 - رضي الله عنه - يهدر حتى صاحب المال
 أسرق بمجرد تصريحه أنه كان يريد القبض على
 نهم دون هيئة .

ولعلم مشروعية الإكراه على الكلام ذهب جماهير
 علماء إلى إبطال الإقرار الناجم عن ضغط ، وعدم
 بجاوب أي شيء به . (٦٧)

وذهب بعض العلماء إلى تصحيح الإقرار مع
 إكراه بضرب أو حبس إذا كان المتهم معروفاً
 بالفساد والفجور كالسرقة ونحوها ، لحديث ابن عمر
 - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ
 - قاتل أهل غدير حتى ألجأهم إلى قصرهم ، فغلب
 على الأرض والزرع والتخل ، فصالحوه على أن يحملوا

منها ولهم ما حملت ركابهم ، ولرسول الله — ﷺ —
 الصفراء والبيضاء وخرجون منها ، واشترط عليهم أن
 لا يكتموا شيئاً ، ولا يغيروا شيئاً ، فإن فعلوا فلا ذمة
 لهم ولا عهد ، فغلبوا مسكاً فيه مال وحلي لحى بن
 أعطب كان احتمله معه إلى غدير — حين أجلت
 بنو النضير ، فقال رسول الله — ﷺ — لم
 حبي : ما فعل مسك حبي الذي جاء به من
 النضير ؟ فقال : أذهبت النفقات والحروب !!
 فقال : العهد قريب والمال أكثر من ذلك !! فدفعه
 رسول الله — ﷺ — إلى الزهر فمسه بهذاب .
 وقد كان حبي — قبل ذلك — دخل خربة .
 فقال : قد رأيت حبياً يطوف في خربة ها هنا ،
 فذهبوا وطافوا ، فوجدوا المسك في الخربة . (٦٨)

والحديث — كما هو ظاهر — في يهود محاريب
 نكثوا بعد ما قاتلوا وألجأوا إلى العهد فعاهدوا أن لا
 يغيروا شيئاً فغيروا شيئاً عطيلاً كل القرآن تشير إلى
 أنهم عيروه ، فأين هذا من تعذيب مسلم منهم لا
 يزال على البرامة ؟!

ومن ذهب إلى صحة إقرار المكره بعض متأخري
 الحنفية ، قال السرخسي في المبسوط : (٦٩) ...
 وبعض المتأخرين من مشايخنا — رحمهم الله تعالى —
 أفتوا بصحة الإقرار بالسرقة مع الإكراه ، لأن الظاهر
 أن السارق لا يقرون — في زماننا — طائعين .

وعن عصام بن يوسف من أصحاب صاحب
 أبي حنيفة — رحمهم الله — أنه سئل عن سارق
 ينكر ، فقال : عليه اليمين ! فقال الأمر : سارق
 ويمين ! هاتوا بالسوط فما ضربوه عشرة حتى أقر ،
 فأقى بالسرقة . فقال (أي عصام) : سبحان الله ما
 رأيت جوراً أشبه بالعدل من هذا . وفي إكراه البزازنة
 من المشايخ من أفتى بصحة إقراره بها مكرهاً .
 وسئل الحسن بن زياد : أبطل ضرب السارق حتى

يقر ؟ قال : « ما لم يقطع اللحم لا يتبين العظم » . (٧٠)

وقال ابن عابدين — أيضا — : « ... ان ضرب المتهم بسرقة من السياسة وبه صرح الزهلي .. وللقاضى فعل السياسة ولا يختص بالإمام » (٧١)

وما ذكره متأخروا الخفية لا دليل لهم عليهم ، ويكفى أن يصفه حنفي — من المتقدمين كمصام — بالجور ، وكل ما ذكره من تجه لا يكفى لنفع أو إضعاف أدلة الجمهور على عدم جواز انتزاع الإقرار بالقوة .

ويمكن حمله على ما إذا تظاهرت القرائن على قيام السارق بالسرقة ، وإغفاء للمال المسروق مع عدم توفر الشهادة بشروطها الشرعية ، فليجأ القاضي إلى هذا لإظهار المال المسروق ، ومع ذلك فإنهم لا يستطيعون أن يمسدوا دليلاً لما ذهبوا إليه .

وهم قد وافقوا الجمهور في بطلان اقرار المكره في غير السرقة ، وفي السرقة لا يعتد بإقراره إلا في مجال تضمنه المال المسروق . أما القطع — فإنه لا يقطع لشبهة الإكراه . (٧٢)

وأما ابن القيم — فهو وإن كان قد صرح بجواز ضرب المعروف بالفجور المتهم بالسرقة ليترف ويدل على المال المسروق تبعاً لشبهة ابن تيمية — رحمهما الله — فإنه لا يرى ان اقراره هو الموجب لإقامة الحد عليه ، بل وجود المال المسروق — عنده — هو العلة في قطعه ، فقال : « ... إذا عوقب المتهم (أي عذب) على أن يقر بالمال المسروق فأقر به وظهر عنده قطعت يده ، وليس هذا إقامة للحد بالإقرار الذي أكره عليه ، ولكن بوجود المال المسروق معه الذي توصل إليه بالإقرار » . (٧٣)

وأما ابن حزم فقد قال : « ... أما إن لم يكن إلا إقراره (أي المكره) قطع فليس بشيء لأن أصله

بإقرار هذه صفة لم يوجبها قرآن ولا سنة ولا إجماع ، وقد صح تحريم بشرته ودمه يقين : فلا محل شيء من ذلك إلا بنص أو إجماع ، فإن استضاف إلى الإقرار أمر يتحقق به يقينا صحة ما أقر به ولا شك أنه صاحب ذلك ، فالواجب إقامة الحد عليه . وله القود — مع ذلك — على من ضربه السلطان كان أو غيره ، لأنه ضربه طالما له دون أن يجب عليه ضرب ، وهو عدوان ، وقد قال الله — تعالى — : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ... الآية) (٧٤) .

ولا نظن أن ابن القيم يريد غير ما أراد ابن حزم من الحصول على اليقين من طريق آخر ليكون بذلك ، ولا بإقرار أكره عليه . فإن الجمهور قد أبطلوا أقرار المكره حتى مع قيام بعض القرائن الظنية المؤيدة لصحة إقراره كالغشور على المال المسروق في بيت المتهم ، لاحتمال أن غيره وضعه في بيته نكابة به . (٧٥)

...

المذهب الراجح :

لا شك — أن الراجح مذهب الجمهور في منع الإكراه وفي إبطال آثاره ، فذلك هو الذي يطق مع ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله — ﷺ — من وجوب إقامة الحق والعدل ، وإقرار المكره ليس حقاً ، ومعاقبته بمقتضاه ليس عدلاً . والذي يدرأ عن المجتمع الخطر حقيقة — هو التزام الحق وإقامة العدل ، وسد الدرائع إلى الباطل ، واعتبار الإكراه وسيلة لإحقاق الحق ذمعة إلى شروء لا تحصى وخسلاً في عفو غير من أصابه بظلم .

التحامل للوصول إلى الإقرار :

أما ما سماه ابن حزم بـ (البعثة) في المتهم أو التحامل للحصول منه على إقرار فقد حسنه ابن حزم ، واحتج لحسنه ووجوبه بفعل رسول الله ﷺ — مع اليهودي الذي رضى رأس الجارية ، حيث لم يزل رسول الله ﷺ — به يحلوه ويداوره حتى اعترف فأفاد منه .

كما احتج لذلك بفعل بعض الصحابة — رضوان الله عليهم — وقال : فهذا حسن ؛ لأنه لا إكراه فيه ولا ضرب . ونقل عن مالك كراهته لذلك ورد عليه . (٧٦)

ولعل ما ذهب إليه مالك — رحمه الله — هو الأقرب لقواعد الشرع مما ذهب إليه ابن حزم ، فإن في التحامل تأثيراً على إرادة المتهم وبعثاً له على الاعتراف بطريقة ليس فيها تملذّب أو إهداء ومنع الإكراه ليس لما فيه من إهداء فقط ؛ بل لما فيه من التأثير على إرادة المتهم واختاره ، هذه الإزادة التي يحرص الإسلام الحرص كله على أن تبقى حرة .

...

الإقرار الإزادي وحقه في الرجوع عنه :

الحقوق — من حيث صحة رجوع المقر عن إقراره بها ، وعدم صحة ذلك ، نوعان : —

١ — النوع الأول : الحقوق التي يصح الرجوع عنها عن الإقرار بها ، وهي الحدود ، فهي حقوق خالصة لله — تعالى — تدرأ بالشبهات ، فإذا رجع المقر عن إقراره بالحدود تحول رجوعه إلى شبهة ، وهي احتمال كذبه في إقراره ، وصدقه في رجوعه ، والحدود تدرأ بالشبهات ، فإذا

أقر شخص بالزنا ، ثم رجع عن أقراره صح رجوعه ، وسقط حد الزنا عنه عند الجمهور ، وخالف في ذلك ابن أبي ليل وعثمان البتي ، وأبي ثور ، وأهل الطاهر . (٧٧)

وفصل مالك ، فقال : إن كان الرجوع إلى شبهة : قبل رجوعه ، وإلا منعه في ذلك روايتان : إحداهما يقبل ، وهي الرواية المشهورة ، والثانية : لا يقبل . (٧٨)

والخلاف وقع في حد السرقة وحد الشرب . أما حد القذف فلا يصح الرجوع فيه عن الإقرار . وأما قطع الطريق ففيه وجهان : أحدهما : لا يقبل فيه الرجوع ؛ لأنه حق يجب لصيانة حق الآدمي لحد القذف . والثاني : يقبل . وصححه بعضهم تنزيلاً له لمنزلة حد الزنا . (٧٩)

والأصل في صحة الرجوع عن الإقرار بالحدود حديث ماعز حيث لقنه رسول الله ﷺ — الرجوع عن الإقرار بقوله : « أر لملك قبلت أو غمزت أو نظرت » ، فلو لم يصح الرجوع — لما لقنه رسول الله ﷺ — والرجوع عن الحدود يكون صريحاً كقوله : « رجعت عن إقرارى » ونحوه ، ودلالة كالحروب من إقامة الحد .

ويصح الرجوع قبل الحكم وبعده ، وقبل التنفيذ وبعده .

٢ — النوع الثاني : الحقوق التي لا يصح الرجوع عن الإقرار فيها — مطلقاً — ماله كانت أو غيرها ، وهي حقوق الناس ، ذلك لأن المقر لا يملك التصرف في ملك الغير ، فأقراره قد أثبت حقاً للغير ، ورجوعه إدعاء بإزالة ذلك الحق فلا يقبل .

والرجوع عن هذه الحقوق كذلك يكون صريحاً ودلالة .

الحق الثالث : التعرض عن الخطأ القضائي :

يذهب بعض الباحثين إلى أن الشريعة الإسلامية ترى تعرض المتهم — الذي يحبس احتياطياً ، ثم تثبت براءته — مستدلين لذلك : بذهاب سيدنا علي — رضي الله عنه — إلى الحكم « بالفرقة » في قضية « المجهضة » ، وذلك أن سيدنا عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — بلغه أن امرأة معينة (أي : زوجها غائب) كان يدخل عليها ، فأنكر ذلك ، وأرسل إليها (ليسأل عن صفة من يدخل إليها من الرجال وصلتهم بها) فقيل لها : أجيبي عمر ، فقالت : ياويلها ما لها ولعمر ؟ قال : فيها هي في الطريق فزعت ، فضرها الطلق ، فدخلت داراً فألقت ولدها ، فصاح الصبي صيحتين ، ثم مات ؛ فاستشار عمر أصحاب النبي — ﷺ — فأشار عليه بعضهم : أنه ليس عليك شيء ، إنما أنت وال مؤذوب ، قال : وصمت علي فأقبل عليه فقال : ما تقول ؟ قال : (أي : علي) : ان كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم ، وإن كانوا قالوا في هোক . فلم ينصحو لك . اأرى أن ديتك عليك ، فإنك أنت أفرعتها ، وألقت ولدها بسببك . قال : فأمر علياً أن يقسم عقله على قرين (٨٠) وقد ذهب الحنابلة (٨١) إلى وجوب ضمان الجنين على السلطان بهذا ، وإنما لو ماتت بنفس السبب لوجب عليه ديتها ، ووافقهم الشافعية (٨٢) في وجوب ضمان الجنين ؛ لأنه لا ذنب له ، كما لو حدث الحامل فتلف ولدها ، فالإمام يضمنه .

والحق أن إقامة الحدود واجبة ، وأن من لا ينفذها بشروطها عاص لله ولرسوله ، وإن دخل رجال أجنب إلى منزل امرأة زوجها غائب منكر وشبهة ولي الأمر أن ينهى عنه ، ويجوز دون وقوعه لأنه

ذريعة إلى مفسد كبير . ولعل الإمام علياً — رضي الله عنه — حين ذهب إلى التضمن رأى أن الأمر لم يكن يقتضي استدعاءها بتلك الطريقة التي أدت إلى إجهادها ، وأنه كان يمكن أن تنصح وهي في بيتها وبشكل لا يؤدي إلى هذه الدرجة من الفزع ، وأنه أراد أن يبين بأن على الحاكم أن يستدعي عند الحاجة — بأرق الطرق بالتمهم لا بأعنفها . وإلا فإن استدعاء المتهم إذا كان بحق وبطريق متعاد مع قيام ما يقتضي ذلك — حق من حقوق الجماعة كما أسلفنا ، ممارسة ولي الأمر له — بشروطه — لا تعرضه للضمان إلا بالتقصير أو التعدي باستعمال هذا الحق (٨٣) .

يضاف إلى ذلك أن هذه المرأة اسقطت قبل أن تواجه باتهام ، وقبل أن تعرف علام استدعاها أمر المؤمنين ، فبناء أحكام تتعلق بتعرض المتهم قياساً على هذه الواقعة فيه نظر .

ولكن قواعد الشرع لا تمنع الإحسان إلى أولئك الذين تغطيهم بحفهم أجهزة الدولة خلال عملها المخلص المشروع . لحماية المجتمع المسلم وكل من يعيش فيه ، سواء بنوع من الاعتذار أو التوضيح المادي أو المعنوي الذي يساعد على إزالة آثار الاتهام عن نفس المتهم ؛ بل لعل قواعد الشرع تحض عليه ، وترغب فيه .

فرسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — قد اعتذر للغفاري الذي حسه وطلب منه أن يستغفر له ، واستغفر رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — له ودعا له بالشهادة وذلك تعرض كبير القيمة معتمداً من رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — يشهد لمذهب القائلين بتعرض المتهم عما يلحقه بسبب التهمة الباطلة ، ولا يوجهه .

أما الاجراءات التصفية أو تلك التي يتجاوز فيها

واستخفافاً بحقوقه ، وامتناناً لأدميته ومصادرة لساتر الضمانات التي تحميه .

لقد أصبح — أولئك المنسوبون إلى الإسلام — في بعض ديار المسلمين — سبة على الإسلام والمسلمين ، وتحولوا إلى حائل كثيف يحول دون رؤية الناس لما في الإسلام من عدل ونور ، وحول جورهم وظلمهم حياة شعوبهم إلى جحيم لا يطاق ، وأضرر بسمعة الأمة الإسلامية — كلها — وجعلها في نظر بقية الأمم أمة متوحشة مهيبة ، لا كرامة فيها لإنسان ، ولذلك فإن معظم أمم الأرض — الآن — تسارع بتأييد أعداء المسلمين في كل معركة تقع بينهم وبين المسلمين ، لاعتقاد تلك الأمم أن المسلمين دائماً هم المعتدون : فمن يعتدي على مواطنيه ويستبيح حرماهم كيف لا يكون معتدياً على أعدائه وخصومه ١٢ .

لعل هذه الندوة مؤثر صحيحة على هذا الواقع المؤلم ، ولعل من الممكن أن يعقد ميثاق بين الحكومات القائمة في بلاد المسلمين يقوم على المبادئ الإسلامية التالية :—

١ — كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه .

٢ — كل تشريع أو تنظيم أو تقنين مهما كانت صفته ، لا يستند من كتاب الله وسنة رسوله — ﷺ — فهو باطل لا يجوز العمل به ، ولا السر بمقتضاه .

٣ — كل عقوبة لم ترد بها الشريعة الإسلامية في حد أو تعزير باطلة ، ظالم مرتكبها يجب أن يقتصر منه مهما كانت درجته .

٤ — الحقوق أنواع ثلاثة :—

حقوق الله تعالى ، وهي نوهان : ما يجب

الولي أو أعوانه حدود ما غولم الله تعالى — إياه فإن الأمة متفقة على أن الأئمة فمن دونهم مسؤولون عن المعد من ذلك وعن الخطأ وأنهم يقاد منهم ويقتص منهم كما يقتص من أي واحد من الرعية ، كيف لا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم — كان يقيد من نفسه ١١ .

واختلف الفقهاء في ضمان خطأ الإمام هل يقع في ماله ومال عاقلته ؟ أو هو في بيت المال ؟ إلى كل من المذهبين ذهب فريق . (٨٤)

الخاتمة

لم نحاول — فيما تقدم — أن نستقرئ كل حقوق « التهم » في الإسلام ، بل أردنا الاختصار على التنويه بأهمها فقط . وإلا فإن جميع التشريعات الإجرائية والقضائية وآداب القضاء ، والإجراءات التنفيذية للعقاب ، واختصاصات المحاكم ، وشروط القضاة وولايتهم ، وآداب الدعاوى والمرافعات ، كل ذلك فيه ما يعتبر ضمانات للمتهم تحميه من الإجراءات التعسفية ، وتصور له كرامته وإنسانيته وتساعد به بعد التعرض للانحراف على العودة إلى سواء السبيل .

لقد احتفظ الواقع التاريخي الإسلامي منذ عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم — إلى يومنا هذا بتناذج رائعة للعدل الذي حققه الإسلام في أروع صوره ، يطول بنا البحث لو أردنا التعرض لها ، وليس العثر عليها بمسر على أحد ، فكتب التاريخ والسر وتراجم الرجال والطبقات طائفة بتلك الأمثلة الرائعة .

ولكن من المهن أن نعهد — اليوم — بعض بلاد المسلمين من أكثر البلاد اهتداً لكرامة الإنسان ،

والصلاحات تتوفر فيها كل ضمانات العدالة الإسلامية .

٧ - تأسيس « محكمة مظالم » في كل بلد إسلامي يستطيع المتهم المظلم أن يقاضي إليها أي موظف عمومي أو جهاز حكومي ظلمه أو ضربه بدون وجه حق .

٨ - تأسيس « محكمة مظالم إسلامية عليا » مستقلة عن جميع الحكومات مرتبطة بمنظمة المؤتمر الإسلامي أو غيرها أو مستقلة مع جهاز رقابة فعال تابع لها للتابعة وسائل الحكومات الأعضاء في تحقيق العدالة .

٩ - وضع عقوبات زاجرة ضد الحكومات الأعضاء التي تنتهك فيها مبادئ العدالة الإسلامية بما فيها المقاطعة الاقتصادية والسياسية ، والضغوط الأخرى التي تحصلها على التزام جانب العدالة في معاملة مواطنيها المسلمين أو غيرهم .

١٠ - العمل على إشاعة الوعي الفقهي بين المسلمين لمعرفة المسلم ما له من حقوق فيحرص عليها ، وما عليه من واجبات فيحمل على أدائها .

وخاتما .. نسأله تعالى أن يأخذ بأيدي المخلصين لتطبيق شريعة الله ، وتنفيذ أحكامه ، والوقوف عند حدوده ، إنه سميع مجيب .

فيه العقوبة لترك مفروض ، وما تجب فيه بالتركيب محظور .

ب - حقوق الأديين : كالدِّين ونحوها ، فتؤخذ عند الامتناع مع القدرة جبرا ، وبمحبس بها .

ج - حقوق مشتركة لا « تمحض حقاً لله ، ولا تمحض حقاً للعباد : كالسرقة ، فحق الأدي فيها : رد المال المسروق إلا إذا عفا . وحق الله قطع يد السارق إذا توفرت شروط القطع .

وليس وراء هذه الحقوق الثلاثة شيء .

• - العقوبات نوعان :

حدود وتعازير ، فالحدود : حقوق الله تعالى . ليس لأحد أن يتهاون فيها ، أو يعطلها إذا استوفيت شروطها .

والتعازير وسائل تأديب واستصلاح ، وزجر عن ذنوب تتعلق بحق من الحقوق الثلاثة المتقدمة ، وليس وراء هذه العقوبات شيء .

٦ - عدم جواز عقد الهكائم أو الهكائم الاستثنائية (العرفية أو العسكرية أو الأمنية الخاصة) ، ووجوب إخضاع جميع المسلمين لنظام قضائي إسلامي واحد ، وهكائم معتادة معروفة الاختصاصات

الموامش

(٥) انظر : تاريخ الإسلام السياسي

(١٠٢/١)

(٦) يشير إلى حديث « أنا أحكم بالظاهر »

ويؤخذ هذا المعنى من أحاديث كثيرة

(١) النحل : ٩٠

(٢) الشورى : ١٥

(٣) المائدة : ٨

(٤) الحديد : ٢٥



صحت بعض طرقها ، راجع هامش كتاب
المحصل في علم أصول الفقه (١/٢٢٢/١٣٢)
(١٣٦)

(٧) حديث أخرجه البيهقي بإسناد صحيح .
انظر نيل الأوطار (٩/٢٢٠) بيروت : دار
الجليل . كما أخرجه بقية أصحاب السنن والحاكم
على ما في الفتح الكبير (٢/٢٠)

(٨) انظر : تاريخ الإسلام السياسي
(٤٥٨/١)

(٩) انظر الكتاب وشرحه المسهب في اعلام
المؤمنين (١/٨٥ — ٢/١٦٥) والأحكام
السلطانية للماوردي (٧١ — ٧٢) ،
والسنن الكبرى (١٠/١١٥) والمجل
(٩٣/٩) ، والمحصل (٢/٢٠)
— ٥٣ ، ٧٥) ، والمقدمة
(٧٣٨ — ٧٣٩) .

(١٠) راجع الطرق الحكمية (٢١٨) .

(١١) راجع النظام القضائي (٤٥) ، والمقدمة
(٧٤٠) .

(١٢) راجع الولاة وكتاب القضاة (٣٠٩) ،
والقضاة في الإسلام ص (٤٩) ، والنظام
القضائي (٤٨) .

(١٣) راجع مقدمة ابن خلدون ص (٧٤١) .
(١٤) راجع مقدمة ابن خلدون (١١٥٠) وما
بعدها ، تاريخ الإسلام السياسي : (٥٥/٢) و
(٣٠٦/٣) .

(١٥) راجع تاريخ الإسلام السياسي (٤/٣٧٧)
— (٣٨٦) بحث د . عوض محمد عوض في المجلة
العربية للدفاع الاجتماعي العدد (١٠) ص (٩٨)
أكتوبر (١٩٧٩) م .

(١٦) انظر : الطرق الحكمية (٢١٥ —
٢١٦) .

(١٧) راجع الأحكام السلطانية للماوردي (٦٩)

(٧٣ —) ، والمرجع السابق في تاريخ الإسلام
السياسي (٤/٣٧٧ — ٣٨٦) .

(١٨) وهي سبعة : الإسلام والذكورة والبلوغ ،
والمقل المصحوب بالذكاء والرأي والفراصة ، والحرية
والعدالة ، وسلامة الحواس ، والعلم بمصادر التشريع
— أحكام الماوردي (٦٩ — ٧٠) ، وأبي يعلى
(٦٠) .

(١٩) انظر الطرق الحكمية (٢١٥)

(٢٠) راجع المقدمة (٧٤٠) .

(٢١) المرجع السابق ، والطرق الحكمية (٢١٨ —
٢١٩) .

(٢٢) راجع المقدمة : (٧٤٠ — ٧٤٣) ،
بحث د . عوض محمد عوض في المجلة العربية عدد
أكتوبر ١٩٧٩ (١٠/١٠١ — ١٠٣) .
(٢٣) المرجع السابق .

(٢٤) انظر : الصباح (١٠٧ ، ١٢٩) ، والتاج
مادة « وهم » .

(٢٥) المصنف (٨/٣٢٠) ، وراجع السنن
الكبرى للبيهقي (١٠/٢٠١) ، وسنن الترمذي
(٢٢٩٩) ، وأدب القاضي للخصاف
(٢/١١٢) و (١/٢٢٩) .

(٢٦) انظر : المصنف (٨/٣٢١) .

(٢٧) راجع الحدود والأحكام (٢٨٨) ، ولسان
الحكام (٢٢٦) ، ومعين الحكام (٥٤) .

(٢٨) انظر : الحدود والأحكام (٢٨٨) .

(٢٩) انظر : تعريفات الجرجاني (٩٣) ،
والعرب للمطرزي (١٦٤) .

(٣٠) انظر : الحدود والأحكام — أعني أحمد
عبد الرزاق الكبيسي (٢٨٧) . لا يزال مخطوطاً .

(٣١) شرح حدود ابن عرفة (٤٦٨) .

(٣٢) حاشية قلوبني وعمية (٤/٣٣٤) .

(٣٣) راجع : المغني ومحاشيته الشرح الكبير

(١٢/١٦٢) .

(٣٤) راجع : الطرق الحكمية (١٠١) ولم يذكر ابن القيم مذهب الشافعي وأصحابه في هذا ، لأن الإمام الشافعي يذهب إلى أن المدعي عليه في أي شيء بخلف ، فإنه حلف برأيه وإن نكل ردت اليه على المدعي كما في الأم (٨٧/٧)

ولكن الشيرازي ذكر استحباب اتخاذ القاضي سجناً للتأديب ، ولإستيفاء الحقوق من الماطلين ، فانظر : المهذب (٢٩٤/٢) ، ونقل ابن القيم عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله : « وما علمت أحداً — من أئمة المسلمين — يقول : إن المتهم بخلف ويرسل بلا حبس غيره ، فليس هذا — على إطلاقه — مذهباً لأحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم — من الأئمة — ومن زعم أن هذا — على إطلاقه — وهو مذهبهم — هو الشرع فقد غلط غلطاً فاحشاً مخالفاً لنصوص رسول الله ﷺ — وإجماع الأئمة ، ومثل هذا الغلط الفاحش ، تجرأ الولاة على مخالفة الشرع ، وتوهوا أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم ، ولصالح الأمة ، وتدعوا حدود الله ، وتولد من جهل الفريقين بحقيقة الشرع خروجهم إلى أنواع من الظلم والبدع والسياسة جعلها هؤلاء من الشرع وجعلها هؤلاء قسمة ومقابلة له ، وزعموا : أن الشرع ناقص لا يقوم بمصالح الناس ، وجعل أولئك ما فهموه من العمومات والأطلاق — هو الشرع وإن تضمن خلاف ما شهدت به الشواهد والعلامات الصحيحة . والطائفتان مخطئتان في الشرع أقبح خطأً وأفحشه وإنما أتوا من قصصهم في معرفة الشرع الذي أنزله الله على رسوله وشرعه بين عباده فإنه أنزل الكتاب بالحق ليقوم الناس بالقسط ، ولم يسوغ تكذيب صادق ، ولا إبطال إمامة وعلامة شاهدة بالحق ، بل أمر بالتثبت في خبر الفاسق ولم يأمر برده مطلقاً حتى تقوم إمامة على صدقه فيقبل ، أو على كذبه فيرد ، فحكمه دائر مع الحق ، والحق دائر مع حكمه أين كان ، ومع من كان وبأي دليل

صحيح كان : فوسع كثير من هؤلاء في أمور ظنوها علامات وإمارات أتوا بها حكماً ، وقصر كثير من أولئك عن دولة وعلامات ظاهرة ظنوها غير صالحة لإثبات الأحكام » / الطرق (١٠٣ — ١٠٤) .

- (٣٥) راجع : الطرق (١٠١) ، (١٠٣) .
 (٣٦) راجع : أحكام الماوردي .
 (٣٧) انظر : الطرق الحكمية .
 (٣٨) المرجع نفسه .
 (٣٩) سورة الشك : ١٥ .
 (٤٠) راجع : الهي (١١/١٤١) .
 (٤١) انظر : الحراج وشرحه فقه الملوك (٢٣٨/٢) ، وما بعدها .
 (٤٢) انظر : الاحكام السلطانية للماوردي (٨٣) .
 (٤٣) انظر الطرق الحكمية (١٠٣) .
 (٤٤) راجع بحث د . عوض محمد عوض في المجلة العربية ، ع ١٠ (أكتوبر ١٩٧٩ م) ص ١٢٠ .
 (٤٥) بعض حديث صحيح . انظر : الفتح الكبير (٢٥٦/٣) .
 (٤٦) الآية (٢٨) من سورة النور .
 (٤٧) الآية (١٢) من سورة الحجرات وما ورد بعدها من الأحاديث والآثار ، قد أخرجه القرطبي في تفسيرها ، فانظر (٣٣١/١٦ — ٣٣٤) .
 (٤٨) انظر : تفسير القرطبي (٣٣١/١٦ — ٣٣٢) ، وابن كثير (٢١٢/٤ — ٢١٣) .
 (٤٩) أخرجه أبو داود والترمذي بسند حسن . / انظر : فتح الباري (١٥٠/١٣) .
 (٥٠) أخرجه أبو داود والترمذي بسند حسن . على ما في فتح الباري (٣٥٦/١٣) .
 (٥١) المجلة العربية ص (١٠٩) بحث د . عوض في العدد العاشر .
 (٥٢) انظر : المبسوط (١٧٢/١٨) .
 (٥٣) راجع : أدب القاضي للخصاف

(٣٩٨/٢) ، والهلل (٢٨٨/٢) ، والبحر الزخار (٣/٥) .

(٦٨) بهذا اللفظ أخرجه البيهقي ورجاله ثقات (١٣٧/٩) ، وأخرجه أبو داود بدون ذكر لتعليب الزبور لهم حمي (٣٠٠٦) ، وأخرجه الحافظ في الفتح (٣٦٦/٧ ، ٣٦٧) بنحو ذلك ، وراجع : حاشية ابن عابدين (٢٧٠/٣) ، والطرق الحكيمة (٧ - ٨) .

(٦٩) (٣٨٥/٩) .

(٧٠) انظر : تنوير الألبار وحاشية ابن عابدين عليه (٢٧٠/٣) وعبارة الحسن كائثل يريد : انه ما لم يضرب السارق لا يظهر جسم السرقة الذي عبر عنه بالعظم .

(٧١) حاشية ابن عابدين (٢٥٩/٣) .

(٧٢) المرجع السابق (٦٥١/٤) .

(٧٣) انظر : الطرق الحكيمة (١٠٤) .

(٧٤) انظر الهلل (١٤٢/١١) .

(٧٥) انظر : شرح الزرقاني على مختصر خليل (١٠٦/٨ ، ١٠٧) .

(٧٦) انظر : الهلل (١٤٢/١١) .

(٧٧) راجع الانصاف (٤٠٦/٢) ، وكشاف القناع (٩٩/٦) ، والقوانين الفقهية (٣٤٤) ، وبداية المجتهد (٤٧٧/٢) ، ومغني المحتاج (١٥٠/٤) ، والبدائع (٦١/٧) ، والمبسوط (٩٤/٩) .

(٧٨) انظر : البداية (٤٧٧/٢) .

(٧٩) انظر : المهذب (٣٦٤/٢) .

(٨٠) انظر : مصنف عبد الرزاق الأثر (١٨/١٠) ، (٤٥٨/٩) والأثر (١٨/١١) ، والمغني (٥٧٩/٩) ، والهلل (٢٤/١١) ، وهامش الحصول (٣٧٧/٢) بتحقيقنا ، والمهذب (١٩٢/٢) .

(٨١) انظر : المغني (٥٧٩/٩) .

(٣٣٦/١) ، وفتح الباري (١٥٠/١٣) .

(٥٤) هذا لفظ البخاري كما في الفتح (١٥١/١٣ - ١٥٢) ، وروى بألفاظ أخرى عند أصحاب السنن . فانظر : مواطن استخراج الحديث في الحصول (٢٤٣/٢) بتحقيقنا . (٥٥) انظر : بحث الدكتور عوض محمد عوض في المجلة العربية ، ع ١٠ (مارس ١٩٧٨/١٩٧٩ م) ص ١١٤ .

(٥٦) انظر : أدب القاضي (٢٥٦) .

(٥٧) بحث د/سمو الجنزوري المجلة العربية/مارس/ ١٩٧٨ ص (١١٩) العدد (٧) .

(٥٨) انظر : الهلل (١٤١/١١) .

(٥٩) الآية (١٥٦) من سورة النحل .

(٦٠) الحديث له ألفاظ مختلفة متعددة بعضها صحيح ./. انظر : تجربتنا له بهامش الحصول (٣١٩/١) .

(٦١) السنن الحديث رقم (٤٣٨٢) ، وفي النسائي الحديث رقم (٤٨٧٨) .

(٦٢) مصنف عبد الرزاق (١٩٣/١٠) .

(٦٣) المصدر نفسه .

(٦٤) نفس المصدر .

(٦٥) مصنف عبد الرزاق (٢١٦/١٠ - ٢١٧) .

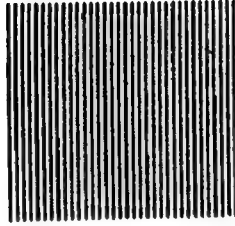
(٦٦) المرجع نفسه و « القَبِيَّة » : ما تجعل فيه الثياب ، جمعها « جَبَاب و عِيَات » كما في القاموس وشرحه باب الباء فصل العين .

(٦٧) راجع : المغني (١٢/١٥) ، وكشاف القناع (٤٥٤/٦) ، والانصاف (١٣٣/١٢) ، ومغني المحتاج (٢٤٠/٢) ، والمهذب (٣٦٢/٢) ، والبدائع (١٨٩/٧) ، والمهذب (٢٧٥/٣) ، والمبسوط (١٨٤/٩ - ١٨٥) ، والدسوقي على الشرح الكبير (٣٤٨/٣) ، والخرشي (٨٧/٦) ، وتحرير الوسيلة

التميز ، فضلاً في الثاني ، دون الأول . فانظر
الأحكام السلطانية للماوردي (٢٣٨) ، وأحكام أبي
علي (٢٨٢) .

(٨٤) انظر المرجعين السابقين .

(٨٢) انظر : المذهب (١٩٢/٢) .
(٨٣) وإلى عدم تضمين ولي الأمر أو من ينوب
عنه شيئاً بهذا ذهب الظاهر فانظر : المحلى
(٢٤/١١ — ٢٥) ، والمماوردي وأبو علي فترقا بين
التلف الناجم عن الخلل ، والتلف الناجم عن



الاستثمار الادريوى فى نطاق عقد المراهبة

د . حسن عبد الله اللمين

المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الاسلامى

— جامعة الملك عبد العزيز — جدة

القسم الأول : عقد المراهبة فى الصيغة الفقهية

تعريفات :

أولاً : تعريف الاستثمار

كلمة استثمار فى اللغة مشتقة من نَمَر ، ونَمَر ماله : نَمَاه ، يقال : نَمَر الله مالك — أى كَثُرَ ، ونَمَر الرجل ، كَثُر ماله .

والثمر : المال المُثْمَر ، قرأ أبو عمرو : (وكان له ثَمَر)^(١) وفسره بأنواع الأموال .

والثَمَر بالفتح حمل الشجر ، ويقع الثمر على النار ، ويقطب على الرطب فى رأس النخلة ، فإذا كبر فهو الثمر .

وأنواع المال والولد ثمرة القلب ، وفى الحديث : (إذا مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة : قبضتم ثمرة فؤاده فيقولون : نعم)^(٢) قبل للولد ثمرة ، لأن الثمر ما ينتجه الشجر ، والولد ينتجه الأب^(٣)

في الاصطلاح الحديث :

أما الاستئثار في الاصطلاح الحديث ، فقد عرّفه الدكتور/ حسن توفيق بقوله : (هو توظيف الأموال المدخرة ، للحصول على دخل منها)^(٤) كما عرّفه الدكتور/ سيد الهواري بقوله : (كلمة استئثار : تعني أي ارتباط مالي بهدف تحقيق منافع يتوقع الحصول عليها على مدى فترة زمنية طويلة من الزمن . أو هو نوع من انفاق المال لتحقيق منافع مستقبلية سواء أكان ذلك في مشروعات جديدة أو استكمال مشروعات قائمة أو تحديث مشروعات متقدمة)^(٥).

والاستئثار الإسلامي للمال ، هو نوع من الاستئثار بالمفهوم الاصطلاحي ، ولكنه ذو خاصية متميزة ، وهو انطلاقة من مفاهيم تستند الى العقيدة الإسلامية والقيم الأخلاقية المنبثقة عنها . فمجال عمله داخل إطار تلك القيم والمفاهيم .

وإذا كانت كلمة استئثار في اللغة مشتقة من قولهم : قُثِرَ ماله بمعنى : نماه ، فإن العلاقة وطيدة بين هذا المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، وهو توظيف الأموال المدخرة ، للحصول على دخل منها . كما يقول الدكتور/ حسن توفيق — وهو بمعنى تسمية المال .

ثانيا : تعريف المراجعة

أولاً : في اللغة

الرَّيْحُ والرَّيْحُ والرياح : النفاث في البحر — أي الاتجار — وهو اسم ما ريحه ... والعرب تقول ريحت تجارته ، إذا ريح صاحبها فيها ، وتجارة رايحة : يربح فيها . قال تعالى (لهما ريحت تجارتهما) قال أبو اسحق : معناه ما ريحا في تجارتهما ، لأن التجارة لا تربح إنما يربح فيها ، ويؤنّف فيها^(٦) .

والمراجعة : مفاعلة من الرّيح ، وهي الزهادة ، ويقابلها المحاطة من الحط ، وهو النقص . والمراجعة مصدر لربح ، ومعناها إعطاء كل من اثنين صاحبه ريحا . كما أن المحاطة مصدر لحاط ، ومعناه نقص كل من اثنين شيئا مما يستحقه صاحبه^(٧) .

ثانيا : في الاصطلاح الفقهي

المراجعة في الاصطلاح الفقهي : هي بيع بمثل الثمن مع ريح موزع على أجزائه ، كما أن المحاطة : هي بيع بمثل الثمن مع حط موزع على أجزائه^(٨) .

وعرّف المراجعة صاحب فتح القدير بقوله : (المراجعة نقل ما ملكه بالعقد الأول بالثمن الأول مع زيادة ريح)^(٩)

ثالثاً : تعريف البيع

أولاً : في اللغة

البيع في اللغة : مصدر باع كذا بكذا — أي دفع عوضاً وأخذ عوضاً . والبيع ضد — الشراء : والبيع : الشراء أيضاً ، قال ابن قشبة وغيره : (يقال بعث الشيء بمعنى بعته وبمعنى شريته ، ويقال شريت الشيء بمعنى شريته وبعته ، وأكثر الاستعمال : بعته إذا أزلت الملك فيه بالمعوضة ، واشترته إذا تملكته بها)^(١٠) وفي الحديث : لا يخطب الرجل على عيطبة أخيه ، ولا يبيع على بيع أخيه^(١١) — أي لا يشتري على شراء أخيه ، قال أبو عبيد : (وليس للحديث عندي وجه غير هذا ، لأن البائع لا يكاد يدخل على البائع ، وإنما المعروف أن يعطي الرجل بسلعته شيئا ، فيجىء مشتر آخر فيرون عليه)^(١٢) .

البيع في لسان الشرع

عرف الزبيدي البيع بقوله (هو مبادلة المال بالمال بالتراضي)^(١٣)

وعرفه ابن عرفة بقوله (هو عقد معلومة على غير منافع ولا متعة لثة)^(١٤) وقوله : على غير منافع ، قيد لا يخرج الإجارة لأنها تتعقد على المنافع وقوله : ولا متعة لثة قيد آخر يخرج النكاح .

ولم يكن الزهلي بحاجة لإيراد هذين القهدين ، لأن المنافع ليست أموالاً في مذهبه الحنفى ، عكس الحال في مذهب ابن عرفة المالكي — كما أن قوله مبادلة مال بمال أغناه عن قيد يخرج النكاح ، لأن النكاح ليس مبادلة مال بمال :

مشروعية المراجعة ، وشروطها

أولاً : مشروعيها

جاء في تكملة المجموع : (أن المراجعة بصورتها المعروفة جائزة بالاتفاق ، ولكن كره ذلك ابن عمر وابن عباس ، ولم يجوزها اسحق بن راهويه)^(١٥) وقال في حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني/ شرح الرسالة : (ويبع المراجعة جائز ، والأحب خلافه .)^(١٦) يعني بيع المساومة وجاء في فتح القدير عن المراجعة ، والتولية : (والبيعان جائزان

١ — لاستجماع شرائط الجواز

٢ — ولأن الحاجة ماسة لهذا النوع من البيوع)^(١٧)

ومن مجموع هذه النصوص الفقهية يتبين أن هناك اتفاقاً على جواز هذا النوع من البيع — كما يقول صاحب التكملة لاستكمال شرائط الجواز ،

وللحاجة الماسة إليه ، والكراهة المنسوبة لابن عباس وابن عمر لا تملو أن تكون تنزيهية فقط ، لا تحرمية ، بدليل قول العدوي : (والأحب خلافه) أي بيع المساومة ، فالمسألة لا تعدو أن تكون ترتيب أولويات ، وبيع المساومة أولى ، خاصة وأن صاحب فتح القدير قال بالجواز دون تحفظ وعلل لذلك .

ثانياً : شروط بيع المراجعة

١ — أن يكون الثمن الأول معلوماً بما في ذلك

المصرفات المعنوية

٢ — أن يكون الربح محددًا بالمقدار ، أو بالنسبة للثمن الأول

٣ — تبين ما يكره في ذات المبيع أو وصفه

٤ — بيان النقد الذي عقد عليه ، والذي دفعه إن كانا قد اختلفا

٥ — بيان الأجل الذي اشترى إليه ، لأن له حصته في الثمن

٦ — بيان طول مكثه عنده ولو عقاراً ، لأن الناس يرغبون في الذي لم يتقدم عهده في أيدي مالكة الأول

هذه شروط بيع المراجعة إجمالاً

لعل منها ومن ما تقدمها ين تحريفه وبيان حقيقته ، ما يفى بالفرض من إعطاء صورة مجملة عنه في إطار اللغة والفقه الإسلامي ، يمكننا من الانطلاق منها إلى الحديث عن الصيغة الجديدة أو الحديثة لبيع المراجعة فلتنتقل إلى تلك بعون الله وحسن توفيقه .

القسم الثاني

الصيغة الحديثة لبيع المراجعة

بيع المراجعة للأمر بالشراء

بيع المراجعة للأمر بالشراء : هذا التعبير اصطلاح عليه حديثاً باعتباره صيغة من صيغ التعامل المصرفي في مجال الاستثمار اللائقوي ، بالإضافة إلى الصيغ الأخرى ، كالمضاربة ، والشركة ، والتي تمثل في مجموعها البديل الإسلامي للأسلوب الربوي في الاستثمار الذي تمارسه البنوك التجارية الربوية — المعروف .

وهذه الصيغة المستحدثة لبيع المراجعة طرحت على المستوى النظري ، والتطبيقي ، بصورة قد تكون مختلفة في كل منها ، بل هنالك اختلاف في ملاحظها داخل أي من المستويين في رؤية من تعرض لها .

والسبب في ذلك حداثها وجديتها ، وشيعة كل جديد اختلاف الآراء حوله قبل أن يستقر على وجه معين يتم الاتفاق عليه ، فلم تكن معلومة منذ نشأة الفقه الإسلامي وتطوره كزميلتها في المعادلة — المضاربة ، والشركة ، اللتين كان الحديث قاصراً عليهما فتميل البديل الإسلامي للاستثمار المصرفي ، إلى ما بعد منتصف العقد السابع من هذا القرن الميلادي حيث برز هذا المصلح للوجود لأول مرة في أطروحة الدكتور سامي حسن حمود سنة ١٩٧٦ للدكتوراه المسماة تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعية الإسلامية ، كحاجة ماسة لتوسيع نطاق البديل الإسلامي للاستثمار المصرفي حتى لا يختنق داخل حصرو في أسلوب الشركة والمضاربة .

ولقد أصبحت هذه الصيغة تمثل قطب الرحا والدروة بين غيرها من صيغ البدائل الإسلامية

للاستثمار المصرفي الإسلامي في مجال التطبيق (١٨)
العملي .

ولقد تبع الدكتور/ حمود آخرون في طرح هذه الصيغة مع تعديل بعض ملاحظها وهو دون شك صاحب السبق والريادة — بطرح هذه الصيغة التي أثرت الفكر ودغمت بالعجربة العلمية خطوات صاعدة في مجال الاستثمار الإسلامي ، بصرف النظر عن مدى حظها في ميزان التقويم النهائي .

كما تلقفتها البنوك الإسلامية أو أغلبها وحاولت تطبيقها كل بقدر ما أتبع للقاتمين عليه من حظ في الفهم وحسن النية .

وسوف نعرض فيما يأتي التماذج النظرية والصورة التطبيقية لهذه الصيغة وندرسها محللين وناقدين كي نستبين وجهها الحقيقي كما بدا لنا ، ونورد بعض ما وجه لها من قلدح أو مدح من بعض الكتاب مبيينين رأينا في مدى حظها من الصواب أو غيره .

ثم نطرح الصيغة بتفاصيلها على موازين ومعايير الفقه الإسلامي لنرى ما الذي سنصل إليه .

ونختم ذلك بعرض نتائج البحث التي ننتهي إليها .

فصل أول :

الاطار النظري والتطبيقي للمراجعة للأمر
بالشراء .

أولاً : على المستوى النظري .

النموذج الأول

صيغة الدكتور سامي محمود

أشرنا فيما تقدم إلى أن فكرة بيع المراجعة للأمر بالشراء أول من طرحها هو الدكتور/ سامي حمود كإطار إسلامي لتوسيع نطاق مجال الاستثمار المصرفي الإسلامي ، بحيث تكون مع الصيغ

ى ، الشركة ، والمضاربة ، مثلا الاطار الذي
ق جميع أوجه الاستثمار المصرفي — الذي
، ممارسة المصارف الربوية بالأسلوب الربوي .
كان عرض الدكتور/ حمود للفكرة ؟ .

تحت عنوان — بيع المراجعة للآمر بالشراء

أ الدكتور بما يمكن أن نسميه تمهيداً لعرض
، وشرحها . فعرض أولاً الواقع الذي يجري في
ة المصارف الربوية والمتعاملين معها ، حيث
ال راغبون في اقتناء بعض السلع الهامة
لسيارة الخاصة والتلفزيون والأدوات المهنية ،
هزة الأشعة للطبيب مثلاً ، يتقدم هؤلاء ممن لا
ين الثمن نقداً ، للتجار من أصحاب الشركات
سات التجارية ليشتروا منهم حاجاتهم تلك
سيط عن طريق تقديم كمبيالات (يحررها
ري لأمر البائع وهو — أي — التاجر البائع
ب بطبيعة الحال ما سيدفعه للمصرف نظير
سم وزيادة لكي يضيفه دون أن يصرح بذلك
ر الذي يرضى أن يبيع به بعباءة بطريفة
ط الشهري) ... ثم يتساءل قائلا (فماذا
، للمضارب المشترك — المتمثل في المصرف
وي أن يفعل في هذا الميدان ؟) ... وانتهى من
، الى الدخول في طرح فكرة بيع المراجعة كما بدت
قال :

(لذلك فإن نظرتنا في مواجهة المسألة تنحصر إلى
الباب للمصرف اللاهوي للمساعدة على تمكين
خص من الحصول على السلعة التي يحتاجها على
س دفع القيمة بطريق القسط الشهري ، أو غير
، من ترتيبات مشابهة ، ولكن هذا الخط يبدأ من
تهلك وليس من التاجر . وتفسير ذلك أن مثل
ال راغب (الطبيب الذي يريد شراء أجهزة طبية
دته الجديدة مثلا) يتقدم الى المصرف طالبا منه
، الأجهزة المطلوبة بالوصف الذي يحدده

الطبيب ، وعلى أساس الوعد منه بشراء تلك
الأجهزة اللازمة له مراجعة (بالنسبة التي يتفق عليها
٢٪ أو ٣٪ مثلا) واستطرد معلنا وموضحا بقوله :
(فهذه العملية مركبة من وعد بالشراء ، وبيع
بالمراجعة ، وهي ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس
عنده ، لأن المصرف لا يعرض أن يبيع شيئا ، ولكنه
يتلقى أمرا بالشراء ، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو
مطلوب ويعرضه على المشتري الأمر ليرى ما إذا كان
مطابقا لما وصف (٢٠) .

بعد هذا العرض لفكرة بيع المراجعة للآمر بالشراء
كما طرحها ونشرها دكتور سامي حمود ، أود أن أقف
أمام هذه الصيغة التي طرحت بها لأبرز وأناقش عدة
نقاط .

أولاً : الصيغة التي أوردها دكتور حمود لبيع
المراجعة للآمر بالشراء بقوله :
(وتفسير ذلك ان مثل هذا الطبيب
ال راغب ... الخ الفقرة الثانية ص ٤٧٩
من كتابه آنف الذكر ، تقدم صورة
نشيطة وواضحة للفكرة . فهي تتضمن
طلبا من شخص ما ، — الطبيب مثلا
— الى المصرف بشراء الأجهزة المطلوبة
والموصوفة وصفا محددا من ذلك
الشخص الراغب فيها ، ووعدا من هذا
الشخص بشرائها بعد ذلك من
المصرف ، ببيع عليه بنسبة ٢٪
أو ٣٪ مثلا ، على أن يدفع الثمن
مقسطا حسب امكاناته . ومن باب
أولى إذا كان الدفع نقداً — حالاً — ،
ولا خصوصية للأجل والتقسيط فيما
نرى .

والفكرة بهذه الصورة تبدو سليمة
ومقبولة الى حد ما ، خاصة وأنها خلقت
عن الالتزام لأي من الطرفين ، بدليل

قال الدكتور/ سامي ولي هذه الفقرة أيضا : (وهو أي البنك لا يبيع حتى ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري الأمر ، لوى ما إذا كان مطابقا لما وصف .) وهنا يثور السؤال الآتي : هل العرض على المشتري الأمر ، فقط لوى ما إذا كان مطابقا لما وصف ؟ نعم ، هذا ما تفيد به هذه العبارة بمنطوقها ، حسنا ، فإذا ما جاء الوصف غير مطابق ، فالأمر واضح ، وهو عدم التزام الأمر بالشراء ، فهو حر مختار إن شاء أم الصفقة ، وإن شاء رفضه

أما إذا جاء الوصف مطابقا ، فهل هو حر مختار أيضا في اتمام الصفقة أو العدول عن ذلك ، أم انه ملزم بها لا محالة ؟ يبدو واضحا ان المعنى الأخير هو ما تفيد به تلك العبارة ، فهل كان ذلك قصدا أم انه جاء عفواً الخاطر ؟ سياق القصة كلها في الصيغة التي طرحها الدكتور/ سامي يدل على أن ذلك جاء عفواً لا قصداً ولقد كان في وسع الدكتور سامي حذف تلك العبارة كلها — لأن ما جاءت به مفهوم من القواعد العامة — فلا حاجة لها ، ولأنها أوزرت لبساً وتناقضا بين ما أوحى به وأفادته ، وبين مفهوم القضية كلها عند الدكتور حمود القاضي بعدم الالتزام . وكان الأجدر بالعبارة ان تكون هكذا — (وهو — أي المصرف — لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب منه ويعرضه على المشتري لوى ما إذا كان الأمر بالشراء راغبا فيه — أي المطلوب — هكذا بإعادة

قوله في الصفحة التالية — ٤٨٠ — : (ورب معترض يقول : ماذا يكون لو نكل الطبيب — مثلا عن الشراء ؟)

ثانيسا : وحينما عاد الدكتور سامي في الفقرة التالية شارحا وموضحا للفكرة — ولينه لم يفعل — بقوله : (فهذه عملية مركبة من وعد بالشراء ، وبيع بالمراجعة الخ ، ظهرت له عدة تناقضات أضفت على الموضوع شيئا من البلبلة والغموض بياناتها كالاتي :

١ وصف الفكرة بأنها عملية مركبة من وعد بالشراء ، وبيع بالمراجعة كيف يكون ذلك والبيع بالمراجعة هو كل العملية وليس جزءا منها ؟ ثم انه نفى حصول هذا البيع عند الوعد بالشراء من الأمر به ، بقوله بعد قليل : (وهو — أي المصرف — لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري الأمر ،) ومعنى ذلك أنه ليس هنالك بيع بالمراجعة في هذه المرحلة ، وإنما هنالك وعد بالبيع للأمر بالشراء في مقابل وعد من الأخير بالشراء بعد أن يملك المصرف السلعة ويعرضها عليه مستوفاة الوصف المطلوب فيها . وهذا ما ينسجم مع قوله (وهي ليست من بيع الانسان ما ليس عنده) كما ينسجم مع الصيغة التي طرحها لبيع المراجعة من قبل . وعليه فيمكن أن يصير الوصف الصحيح للعملية هو : أنها مركبة من وعدين وعد من البنك بالبيع مراجعة ، ووعد بالشراء من الأمر بالشراء .

الضمور في يرى الى المصرف ، ليكون التفسير هنا منسجما مع الصيغة الكاملة للقضية كما جاءت بالفقرة التي قبلها ، ومتجنبيا للبس والتناقض . والغريب في الأمر أن هذين المحظورين بهنهما وقعت فيهما الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ، التي أصدرها الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

وسوف نعرض لذلك عند الحديث عنها بإذن الله تعالى .

٣ - اعتبر الدكتور حمود فكرة بيع المراجعة للأمر بالشراء كما صورها وشرحها وعلق عليها (صورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف اللابوي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان التجاري بكل أنواعه منافسا بكل قوة كالبنوك الربوية) .

كيف تكون هذه الصيغة صورة من صور الوساطة ؟ التي تقتضي ثلاثة أطراف - كما صرح بذلك في رده على مذكرة الدكتور رفيق المصري المنشورة بالعدد الأول من مجلة المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في بيان صورتها بقوله : (وهو ان إنسانا أو جهة وسيطة ، يمكن أن تشتري سلعة ليست من مجال عملها ، بل بناء على طلب شخص ثالث ، وأن السلعة يمكن أن تشتري نقداً لبيع بالمراجعة نقداً أو ديناً) لو كان الدكتور حمود لا زال يتكلم عن صور الوساطة في البنوك الربوية لكانت العبارة مفهومة - أما انه يتكلم عن صيغة بيع المراجعة للأمر بالشراء كبديل عن تلك ، وهي صيغة بين طرفين لا ثالث لهما ، هما الأمر بالشراء ، والمصرف فالعلاقة ثنائية وليست ثلاثية كما يقول . فهي ليست صورة من صور الوساطة - التي تشكل ثلاثة أطراف ، وإنما هي صورة مستقلة تمثل

بديلاً لصور الوساطة وتكون علاقة تعاقدية ثنائية بين المصرف ، والأمر بالشراء .

ومسألة الوساطة والعلاقة الثلاثية هذه جعلت الدكتور - رفيق المصري يعتبر فكرة بيع المراجعة للأمر بالشراء ، شبيهة بمخمس الأوراق التجارية ، وبعدة عن مشابهة بيع المراجعة المعروف في الفقه الإسلامي .

هذا وقد ذكر الدكتور حمود ، الأساس الفقهي الذي بنى عليه هذه القضية فأورد النص التالي من كتاب الأُم للإمام الشافعي :

(وإذا أرى الرجل الرجل السلعة ، فقال اشتر هذه وأحكك فيها كذا ، فاشترها الرجل ، فالشراء جائز ، والذي قال أوكك فيها بالخيار ، ان شاء أحدث فيها بيعاً وان شاء تركه .

وهكذا ان قال اشتر لي متاعا ووصفه له أو متاعا أي متاع شئت ، وأنا أوكك فيه ، فكل هذا سواء ، يجوز البيع الأول ، ويكون فيما أعطى من نفسه بالخيار ، وسواء في هذا ما وضعت ، ان كان قال : ابتعه واشتره منك بنقد أو دين يجوز البيع الأول ، ويكونان بالخيار في البيع الآخر ، فإن جرده (جاز .) إلى هنا انتهى ما أثبتته دكتور/ حمود من نص الامام الشافعي ، وقامه (وأن تباعا به على أن الزما أنفسهما الأمر الأول ، فهو مفسوخ من قبل شيعين :

أحدهما : انه تباعاه قبل (أن) يملكه البائع والثاني : انه على مخاطرة أنك ان اشتريته على كذا أوكك فيه كذا .) انتهى .

وهذا النص الذي نقله دكتور/ حمود عن الامام الشافعي جاء في سياق سرده لمسائل مشهورة باسم بيع العينة ، وهو نص يمثل صورتين ممنوعتين منها ، كما جاء ذلك مفصلاً بصورة أوسع في كتب السادة المالكية ، وستوفر لدرس نص الامام الشافعي هذا

في السياق الذي ورد فيه ، مع نصوص المادة المالكية المتعلقة بالموضوع ، حيناً نأتي لمرض الفكرة كلها على موازين الفقه الإسلامي بإذنه تعالى .

النموذج الثاني :

لقد أتبع لكاتب هذه السطور الاطلاع المبكر على فكرة بيع المراجعة بمجرد طرح الدكتور حمود لها ، ثم المشاركة والاسهام في بلورتها بطريقة فيها كثير من الخطة والحذر في العرض والصياغة ، وبصورة قد تكون موافقة لما أجازاه الفقهاء من صور هذه القضية التي تعددت حولها الآراء من حيث النظر والتطبيق ، وذلك في أطروحته للدكتوراه بجامعة الأزهر^(٢١) والتي تلت أطروحة الدكتور سامي حمود في العام ١٩٧٧ حيث قال وهو بصدد إيراد النموذج الاستثنائية البديلة للاستثمار الربوي :

(النموذج الثاني : بيع المراجعة ، وهو أن يقوم البنك — المصرف — بشراء السلعة التي يحتاج إليها السوق ، بناء على دراسة لأحوال السوق — بواسطة قسم الأبحاث لديه) ، أو بناء على طلب يتقدم به أحد زبائنه يطلب فيه من البنك ، شراء سلعة معينة أو استيرادها من الخارج مثلاً ، ويبدى رغبته في شرائها مرة ثانية من البنك . فإذا اقتنع البنك بحاجة السوق إليها وقام بشرائها ، فله أن يبيعها لطالب الشراء الأول ، أو لغيره مراجعة ، وهي أن يعلن البنك قيمة شراء السلعة مضافاً إليها ما تكلفه من مصروفات بشأنها ، ويطلب مبلغاً معيناً من الربح يضمن يرغب فيها زيادة على غناها ومصروفاتها)^(٢٢) .

ونلاحظ على هذه الصيغة أو النموذج عدة أمور أولاً : لم يرد ذكر للآمر بالشراء مقترباً بعبارة بيع المراجعة ، حتى لا يكون هناك إلزام له أو نحوه عقدياً ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى لعدم قناعة الكاتب

بصحة هذا التعبير (بيع المراجعة للآمر بالشراء) لغوياً وفقهياً ، على الصيغة المطروحة . كما سنبينه في موضعه **ثالثاً :** خلت الصيغة من التصريح بالربح ومقداره من العميل للبنك الراغب في شرائها ، تحاشياً للوقوع في الصورة الممنوعة من بيع العينة كما سيأتي بيانه في مكانه ، واعتقاداً على أن الربح مفهوم من ابتداء الرغبة من طلب السلعة وتحديد مقداره ممكن عند حضورها بما يلائم حالة السوق ، وإن حرية إبرام العقد حينذاك أمر مكفول للطرفين .

رابعاً : وبما نلاحظه سلباً على هذا النموذج أنه وهو يتحوط للافلات من الوقوع في المنوع عقدياً — كالإلزام — لم يستطع أن يتحاشى الوقوع فيما هو محظور دينياً ، فقد أباح للمالك السلعة — المطلوبة — تاجراً ، أو مصرفاً أن يتصرف فيها بالبيع دون أن يلزمه بعرضها على طالبها الراغب فيها أولاً ثم بعد ذلك يتصرف فيها ، وهو واجب ديني عليه بلا خلاف ، مثلما هو واجب ديني على الأمر نحو شرائها . ولقد توافق العمل التطبيقي في بنك فيصل الإسلامي السوداني مع هذا النموذج — كما سنرى — وذلك بناء على توجيهات هيئة الرقابة الشرعية له ، وكان الكاتب أحد أعضائها .

النموذج الثالث : الموسوعة العلمية والعملية

تحت عنوان (الاستثمار المباشر) ذكرت الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية) في الجزء الأول منها الصادر سنة ١٩٧٧ ذكرت أنماط الاستثمار اللاهوي ، ومنها .

بيع المراجعة للآمر بالشراء .

فقلت : (يهدف هذا النوع من النشاط الى تمكين الأفراد أو الهيئات من الحصول على سلعة يحتاجونها قبل توفر الثمن المطلوب ، على أساس دفع القيمة بطريق القسط الشهري أو غير ذلك من الترتيبات المشابهة ، الا أن هذا الخط يبدأ من المستهلك .

وهنا يتقدم العميل إلى البنك طالبا منه شراء سلعة معينة بالمواصفات التي يحددها بنسبة يُتفق عليها ، ويدفع الثمن مقسما حسب امكانياته .

فهذه العملية مركبة من وعد بالشراء وبيع المراجعة ، فهي ليست من قبيل (بيع الانسان مالهس عنده) لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئا ولكن يتلقى أمرا بالشراء ، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري ، ليرى ما إذا كان مطابقاً لما وصف .

.... وينبغي ألا يكون الأمر بالشراء شفاهة ، وإنما يلزم أن يكون طلبا مكتوبا ، وأن يتأكد البنك من جدية الطلب حتى تصبح المخاطرة محسوبة وحتى يتلافى البنك نكول الأمر بالشراء عن الشراء بعد ذلك .

١ - سونلحظ أن صيغة الموسوعة هذه تكاد أن تكون مطابقة لصيغة الدكتور/ سامي حمود ، وخاصة تعليقها على الصيغة التي طرحتها بقولها : فهذه العملية مركبة من وعد بالشراء الخ (الفقرة قبل الأخيرة ، مما يجعل الملحوظتين الأولى والثانية ، اللتين أوردناهما على صيغة الدكتور حمود ، ينطبقان على هذه الصيغة تماما .

٢ - كما نلاحظ أن هذه الصيغة قد انفردت بأمر جديد عن صيغة الدكتور حمود هو القول : يلزم البيع للأمر بالشراء ، وذلك عندما شُئدت على أن يكون الأمر بالشراء بطلب

مكتوب ، وعللت ذلك صراحة بقولها : (وحتى يتلافى البنك نكول الأمر بالشراء عن الشراء بمـــــــ ذلك) ولم تذكر دليلا تستند عليه في هذا الحكم الذي انفردت به . وسأأتي في التماذج التطبيقية للمصارف الإسلامية — أنها اعتمدت القول (يلزم البيع للأمر بالشراء) ، مستندة في ذلك على القول بوجود الوفاء بالوعد عند المالكية ، وهو استدلال غير سليم حيث أن وجود الوفاء بالوعد قضاء إنما هو متعلق عند القائلين به بالمعروف ، والاحسان — أي التبرعات ، لا عقود المعاوضات كالتبعية مثلا — على ما سيأتي بيانه عند الكلام عن التقييم الشرعي والفقهني لهذه القضية إن شاء الله

ثانيا : على المستوى التطبيقي .

تلك التماذج الثلاثة المقدمة كانت هي الصيغ التي طرحت حول فكرة (بيع المراجعة للأمر بالشراء) على المستوى النظري ، عرضناها كما هي حسب مراحلها التاريخية ، وكأنها كان بزوغ هذه الفكرة وبلورتها نظريا ، على موعده مع التطبيق العملي للاستثمار المصرفي اللاروي في المصارف الإسلامية التي تواكب قيامها مع أو بُعيد تلك الدراسات النظرية لوسائل الاستثمار اللاروي ومنها فكرة (بيع المراجعة للأمر بالشراء) فما هي إذن تلك التماذج التطبيقية ؟ .

١ — النموذج التطبيقي الأول : بنك دبي الإسلامي

التماذج التطبيقية لفكرة بيع المراجعة للأمر بالشراء تمثلت في البنوك الإسلامية المنشأة حديثا ، وأول هذه البنوك من الناحية التاريخية كان بنك دبي الإسلامي

الذي أنشئ سنة ١٩٧٥ م وقد جاء هذا النموذج
موضحاً ضمن قرارات مؤتمر المصرف الإسلامي الأول
بدي ، في المدة من ٢٣ - ٢٥ جمادى الثانية عام
١٣٩٩ هـ الموافق ٢٢ مايو ١٩٧٩ م تحت عنوان
(بيع المراجعة) حالتين :

الحالة الأولى :

يطلب العميل من المصرف شراء سلعة معينة
بمحدد جميع أوصافها كما يحدد ثمنها ويدفعه إلى
المصرف مضافاً إليه أجر معين مقابل قيام المصرف
بهذا العمل .

وقد جاءت توصية المؤتمر على هذا النموذج كما
يلي .

أ - يرى المؤتمر أن تسمى الوكالة بالشراء بأجر

ب - يرى المؤتمر أن هذا التصرف يعتبر توكيلاً
بالشراء ، وهو وكالة بأجر شرعاً ويراعى أن
يكون الأجر الذي يحصل عليه المصرف في
حدود أجر المثل من غير زيادة أو نقصان ،
ويقدر المصرف هذا الأجر بمراعاة خبرته
وأمانته .

الحالة الثانية :

يطلب المتعامل من المصرف شراء سلعة معينة
بمحدد جميع أوصافها ويحدد مع المصرف الثمن الذي
سيشتريها به المصرف ، وكذلك الثمن الذي
سيشتريها به المتعامل من البنك بعد إضافة الربح
الذي يتفق عليه بينهما . وكانت توصية المؤتمر على
هذه الحالة كما يلي :

يرى المؤتمر أن هذا التعامل يتضمن وعداً من
عمل المصرف بالشراء في حدود الشروط المتوعد بها ،

ووعداً آخر من المصرف بالتأم هذا البيع بعد الشراء
طبقاً لهذا الشرط .

إن مثل هذا الوعد ملزم للطرفين قضاء بأحكام
المذهب المالكي ، وملزم للطرفين ديانة طبقاً لأحكام
المذاهب الأخرى ، وما يلزم ديانة يمكن الإلزام به
قضاء إذا اقتضت المصلحة ذلك وأمكن للقضاء
التدخل فيه .

تحتاج صيغة العقود في هذا التعامل إلى دقة شرعية
فنية ، وقد يحتاج الإلزام القانوني بها في بعض الدول
الإسلامية ، إلى إصدار قانون بذلك (٢٣) .

والحالة الثانية لبيع المراجعة التي ذكرها بنك دبي
الإسلامي ، جاء وصفها مجملًا ، حيث تحصل عدة
صور حينما توضع في صيغتها الفنية — التي يختلف
حكمها الشرعي باختلاف صور الصيغ الفنية التي
توضع بها ، فقد يضيف الأمر ، الشراء إلى نفسه
فيقول : اشتر (لي) وقد لا يفعل ، وقد يطلب
تأجيل الثمن ، أو يدفع نقداً ، وقد يشترط الدفع
عنه نقداً على المأمور وقد لا يفعل ، وكل صورة من
حالاتي الإيجاب والسلب هذه لها حكم يختلف عن
حكم الصورة الأخرى — كما سيجيء في مكانه .

ولم يفسر المؤتمر هذا الإجمال كما لم يناقش الصور
المختلفة لهذه الحالة ، ويبين حكم كل صورة منها ،
وإنما اعتبر الصيغة المأخوذة من هذا الوصف
المجمل ، تعاملًا يتضمن وعداً من عمل المصرف
بالشراء ووعداً آخر من المصرف بالتأم هذا البيع —
ولم يعتبر ذلك بيعاً ، ومع ذلك رتب عليه آثار عقد
البيع ، وهو إلزام الطرفين به ، ولكن لأمر خارجي ،
وهو وجوب الوفاء بالوعد قضاء عند المالكية ،
كتقاعدة عامة .

ونسأل هل تصلح القاعدة العامة — القائلة
بوجوب الوفاء بالوعد قضاء عند المالكية ، لإباحة

المنوع أو تصحيح الفاسد من العقود ؟ .

إن من بعض صور صيغة بيع المراجعة التي أشرنا إليها آنفا ما هو ممنوع ، وما هو فاسد ، فهل يصح ذلك بمجرد أن نحمله إلى قاعدة لزوم الوفاء بالوعد عند المالكية ؟ أما كان من الممكن للمؤتمر أن يجد في بعض صيغ هذا البيع — أو هذه المعاملة كما يقولون والتي بلغت ستة صور ما تطمئن النفس إليه ، فيوصي باعتاده للعمل ، بدلا عن هذا الاعتصاف للدليل من قاعدة عامة هي وجوب الوفاء بالوعد قضاء عند المالكية ؟ .

يدو لي أن ذلك كان ممكنا .

خاصة وإن صيغ بيع المراجعة التي طرح بنك دبي وصفها الجمل ، لم تكن غائبة فيما يدو لي عن هذا المؤتمر بدليل قولهم :

(تحتاج صيغ العقود في هذا العامل ، إلى دقة شرعية فنية) .

وهي إشارة واضحة الى الصور المختلفة التي أشرنا إليها والتي كان من الممكن اعتماد صورة منها لصيغة ملائمة لبيع المراجعة للأمر بالشراء تكون صحيحة ومقبولة كما سيأتي إن شاء الله .

النموذج الثاني : بنك فيصل الإسلامي السوداني

في بحث قدمه السيد/ عبد الرحيم محمود حمدي نائب المدير العام لبنك فيصل الإسلامي السوداني لندوة (الاستثمار والهويل بالمشاركة) التي أقيمت بجامعة الملك عبد العزيز في الفترة من ٢٣ محرم — ٤ صفر ١٤٠١ — ١ — ١٢ ديسمبر سنة ١٩٨٠ والتي أشرف عليها (الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية) بالاشتراك مع (المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي) وتحت عنوان :

أشكال وأساليب الاستثمار الإسلامية من واقع تجربة بنك فيصل الإسلامي السوداني ، جاء في صفحة (٦) ما يلي :

ثانيا : بيع المراجعة

وتتميز هذه الصيغة بسهولة ووضوح معاملها والتزاماتها ويمكن استعمالها في العديد من الحالات ، خاصة في مجال الاستيراد ، وإن كان يمكن تطبيقها في حالات الشراء المحلي ، ومن أهم عناصر هذه الصيغة :

أ — وجود الأمر بالشراء من المشتري محمدا فيه سعر ونوع ومواصفات السلعة التي يود من البنك شراؤها له وسعر البيع (الذي سيشتري به السلعة من البنك) وطريقة سداد القيمة.

ب — على حالة الاستيراد (من الخارج) يتنازل المشتري عن رخصة الاستيراد للبنك ، ويفضل أن يتم السداد لقيمة البضاعة فور استلامها ، إلا أنه يجوز في حالة ما إذا كانت القيمة كبيرة تقسيط السداد على فترة يتفق عليها ...

وتحت عنوان : مشاكل خاصة بالتماذج المختلفة للاستثمار اللاروي ص ١٢/١٣ من البحث المذكور جاء ما يلي :

ب — المراجعة :

من أهم المشاكل التي تعترض هذا النمط من صيغ الاستثمار :

(١)....

(٢) عدم التزام الأمر بالشراء ، لشراء البضاعة حتى بعد أن يقوم البنك باستيراد البضاعة ، وما قد يصحب ذلك من صعوبات وتعقيدات قانونية ، خاصة وأن

هناك مشاكل فيه لم تخرج بعد من الناحية الشرعية . مثلا الدفع المقدم (المرون) الالتزام بالشراء ، تصفية العملية في فترة محددة سلفا ، وألا يحق للبنك ممارسة حقه في التصرف في البضاعة .

وفي كتاب (مداولات الندوة الخاصة بسياسات وأنشطة البنك الاستثنائية) الذي أصدرته (إدارة البحوث الاقتصادية والأحصاء والأعلام) بنك فيصل الإسلامي السوداني في رمضان ١٣٩٩ هـ — أغسطس ١٩٧٩ م جاءت الدراسة العملية التالية ، للاستوداد بالمراجعة

في حالة عدم الشراء هناك مشكلتان :

السيد / الشيخ سيد أحمد

الطلب :

السلعة : استوداد قطع غيار من إنجلترا
القبول : ١٠٠ ٪ عملة صعبة + عملة محلية
هامش الربح : ٢٠ ٪ على إجمالي التكاليف حتى الخرطوم
علما بأن هامش الربح القانوني ٥٠ ٪ من المورد حتى القطامي .
الفتسرة (أ) من تاريخ فتح الاعتماد حتى وصول البضاعة بورتسودان .
(ب) فترة التخليص .
(جـ) فترة الترحيل والامهال حتى اتمام البيع بين البنك والعمل .

(٢) الدراسة :

التسويق والدفع : — ليست هناك مشكلة تسويق وقد تُشترى البضاعة خلال فترة الامهال ومن ثم قد يدفع العميل قيمة البضاعة من إيراداتها

— تيسر للعميل قد يدفع العميل قيمة البضاعة على دفعات ويكون بذلك هناك احتمال دفع العميل لجزء من قيمة البضاعة من رأس ماله .
— عند قبول البنك للدفع تحتاج العملية للضمان وقد يكون الضمان في الصور الآتية :

(أ) ضمان بالبضاعة أو جزء منها

(ب) ضمان عقاري

(جـ) ضمان شخصي

— يشترط البنك الإفراج عن البضاعة بعد اتمام عملية البيع والاتفاق على كيفية دفع قيمة البضاعة .

— في حالة عدم شراء العميل للبضاعة حسب شروط مسبقة فللبنك حق بيعها لمن يشاء .

في حالة عدم الشراء هناك مشكلتان :

أولاً البنك : تقع مسؤولية تسويق البضاعة على البنك ، وعليه لا بد من تقدير الدراسة لموقف التسويق الذاتي واحتمالات طرق الدفع (نقداً ، شيك ، دفع مؤجل بضمان أو بدونه)

ثانياً : العميل :

(أ) بما أن رخصة الاستوداد باسم العميل

فإن المبلغ المستورد به سيكون داخلاً في

تقديرات المجموعات .

(ب) قد يفقد العميل فرصة الاستوداد

إذا كانت السلعة من سلع الكوتة أو

التشاور .

وعليه فهذان عاملان يدفعان العميل للالتزام

بشراء البضاعة بصورة غير مباشرة .

ملحوظات :

يفادى البنك مشكلة التنازل عن البضاعة (في

حالة عدم الشراء) للبنك باشرطه ذلك في

التفويض ، وكذلك نتائج تنازل العميل عن البضاعة للبنك لا تلزم البنك بدفع الضرائب أو تمويهه عن فرصة الاستيراد .

(٣) متى يتم البيع :

(أ) بعد وصول مستندات البضاعة

(ب) بعد وصول مستندات البضاعة .

ووصول البضاعة ميناء بورتسودان وقبل التخليص .

(ج) بعد التخليص ببورتسودان .

(د) بعد التخليص وترحيل البضاعة لفرع

البنك المعين .

— شرعية المعاملة يرجى تحديدها بواسطة

هيئة الرقابة الشرعية .

إذا نظرنا للموضوع من النواحي :

أ — الربحية

ب — التعامل الأفضل للعميل

ج — مسؤولية البنك ، من جهد إداري

مكتف (تخليص + العجز في الرسائل +

الترحيل) ، نلاحظ الآتي :

أ (مؤشر الربحية :

١ — من مصلحة البنك أن يتم البيع على

أقصى تكلفة ممكنة إذا كان هامش الربح

ثابتاً (الاحتمال الرابع)

٢ — من مصلحة العميل (مؤشر الربحية)

أن يتم البيع على أقل تكلفة (الاحتمال

الأول) .

ب (التعامل الأفضل للعميل :

— لبعض العملاء مُخلصون يتعاملون

مهم منذ وقت طويل ، وبعض السلع

تحتاج لعناية خاصة في التخليص ، وهناك

احتمال الحصول على عمولة أقل في

التخليص ، فعليه : يود العميل أن يتم البيع

قبل التخليص ولتفادي تحميله هامش

للربح الناتجة عن مصروفات التخليص وما

يلها .

— هناك حالات تُقدم فيها فواتير للجمارك

بأقل من تلك المفتوح بها الاعتدال .

ج (الجهد الإداري للبنك :

قد يكون من مصلحة البنك رفع يده

عن مسغولية التخليص ومشاكلها بالميناء

وتوفير الشاحنات والإشراف على الشحن .

ومن الفقرات التي نقلناها من بحث السيد/

عبد الرحيم حمدي ، والحالة الدراسية لعملية استيراد

المراصة في بنك فيصل الإسلامي السوداني يتبين

بوضوح صيغة بيع المراصة للآمر بالشراء في هذا

البنك ، ومن مجموعها نلاحظ عدة أمور على الوجه

التالي :

١ — الحديث عن : تنازل المشتري عن رخصة

الاستيراد للبنك في حالة الاستيراد للسلعة

من الخارج . في الفقرات المنقولة عن بحث

السيد/ حمدي . وفي الحالة الدراسية لعملية

الاستيراد ، نقرأ تحت عنوان « في حالة

عدم الشراء هنالك مشكلتان » :

أولاً : البنك ...

ثانياً : العميل :

(أ) بما أن رخصة الاستيراد باسم العميل

فإن المبلغ المستورد به سيكون داخلاً في

تقديرات الجمارك

(ب) قد يفقد العميل فرصة الاستيراد

إذا كانت السلعة من سلع الكوته أو

الـتـشاور

وعليه فهذان عاملان يدفعان العميل للالتزام

بشراء البضاعة بصورة غير مباشرة

ونسأل : ما هذا الكلام ، ونحن بصدد بيع

المراصة للآمر بالشراء ؟ الجواب ان التجارة الخارجية

لموقف التسويق الذاتي واحتمالات طرق الدفع
(نقدا ، شيك ، دفعا مؤجلا بضمان أو
بدونه)

النايب : المعامل :

(أ) بما أن رخصة الاستيراد ألغ تلك الفقرة
التي أثبتناها آنفا . ولقد كنت متأكدا من هذا
الموقف لبنك فيصل الإسلامي في موضوع بيع
المرايحة للآمر بالشراء ، لأني أذكر تماما أن هذا
الموضوع عرض علينا حينما كنت عضوا بهيئة الرقابة
الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني ، وكان
رأي الهيئة بالإجماع هو عدم القول بالزام الأمر
بالشراء ، وإنما تعرض عليه السلعة بعد حصول
البنك عليها ، فإن أعرض عن شرائها ، باعها البنك
لمن يشاء ، وعلى البنك أن يتحاط لنفسه بالنسبة
لتلك البضاعة قبل استيرادها ، تحسبا لما قد يطرأ من
تبدل . هذا مع ملاحظة أن هناك بعض الانجذبات
لمصلحة البنك من نظام رخص الاستيراد التي تسهم
في حمل العمل بصورة غير مباشرة — كما تقول
الدراسة — على الالتزام بشراء البضاعة ، ولأ تعرض
لتحصيل عيب الجمارك عن المبلغ المستورد به
السلعة ، كما قد يفقد فرصة الاستيراد مرة أخرى ،
على ما سبقت الإشارة إليه .

كنت متأكدا من موقف بنك فيصل الإسلامي
السوداني على ما شرحت ، وكونه قد صدرت به
توجيهات هيئة الرقابة الشرعية للبنك للعمل
بمقتضاه ، ولكنني حينما بدأت أكتب هذا البحث لم
أجد في أوراقي ما أوثق به هذا الاتجاه للبنك
المذكور ، سوى الإشارة إلى محضر الوقائع الذي
تضمن رأي الهيئة بخصوصه — في تقرير الهيئة
السوي الصادر بتاريخ ١١ ربيع الأول ١٤٠٠ —
١٩٨٠/١/٢٩ — إلى أن رجعت الى مراجعة بحث
السيد/ حمدي نائب مدير عام بنك فيصل السوداني

سودان — كما هو شأن أغلب البلدان النامية مقيدة
ست حرة ، فليس من حق البنك الإسلامي أو
شخص آخر أن يستورد ما يشاء من السلع
نارجية ، وإنما يخضع ذلك للحصول مقدما على
تخصيص بالاستيراد للسلعة المرغوبة من وزارة التجارة
سودانية . (وبيع المراجعة للآمر بالشراء يتوقف على
حصول الراغب فيه على رخصة استيراد بالسلعة أو
بضاعة التي يريد من البنك الإسلامي استيرادها
، ليشتريها منه مريحة — وفي هذه الحالة عليه أن
يول هذه الرخصة من اسمه الى البنك عن طريق
تنازل عنها . حتى يتمكن البنك بذلك من إمكانية
استيراد وملكية البضاعة المستوردة . وبالتالي
بإمكانية بيعها للآمر بالشراء .

ولا شك أن هذه الاجراءات تضع صعوبات
بمشاكل جهة في طريق بيع المراجعة ، وأول هذه
لمشاكل كلفة تحويل رخصة الاستيراد الى اسم
البنك بدلا عن اسم صاحبها ، ثم ما يترتب على
ذلك من احتساب قيمتها في خاتمة الضرائب على من
صدرت باسمه أولا — كما أنه قد يترتب عليها حرمان
صاحبها من فرصة استيراد أخرى كما جاء بالفقرتين
(أ) و (ب) المنقولتين آنفا عن الحالة الدراسية .
١ — الأمر الآخر الهام الذي نلاحظه من بحث
السيد/ حمدي والحالة الدراسية لعملية بيع
المراجعة في بنك فيصل الإسلامي السوداني
هو :

عدم الالتزام للآمر بالشراء ، وهذا واضح
من قول : الدراسة العملية في الصفحة
الأولى : في حالة عدم شراء العميل للبضاعة
حسب شروط مسبقة فطلبك حتى يبعها لمن
يشاء . ولـ—————ولها :
في حالة عدم الشراء ، هنالك مشكلتان :
أولا : تقع مسؤولية تسويق البضاعة على
البنك ، وعليه لا بد من تقدير الدراسة

الإسلامي والدراسة العملية المشار إليها فوجدت
الدليل والحمد لله (٢٤) .

وهذا الموقف العملي والتطبيقي لبيع المراجعة للآمر
بالشراء في بنك فيصل الإسلامي السوداني — يتفق
تماماً مع النموذج الثاني للدراسة النظرية التي تقدم
ذكرها — كما نوهت .

كما أنه من ناحية أخرى ، نلاحظ أنه لا يتفق مع
النموذج الثالث للدراسة النظرية — (الموسوعة
العلمية والعملية للبنوك الإسلامية) التي تنادي بإلزام
الآمر بالشراء ، بشراء البضاعة .

ولا غرابة في ذلك ، لأن البنوك الإسلامية تتفق
برأي هيئات الرقابة الشرعية فيها ، لا بالدراسات
النظرية التي يجرىها الأفراد أو الهيئات .

النموذج التطبيقي الثالث : بيت التمويل الكويتي

كما مر في نماذج التطبيق السابقة فقد درجنا
على بيان موقف النموذج ، على الاستفتاءات التي
توجهها الجهات الإدارية والتنفيذية ، لمستشاريها
الشرعيين أو هيئات رقابتها ، والإجابة عليها ، وما
نحن نفعل ذلك بالنسبة لبيت التمويل الكويتي في
الفتوين الآتيتين والإجابة عليهما

المسألة الأولى :

فضيلة الشيخ بدر المتولي عبد الباسط المحترم
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،
نرجو إقناعنا في مدى جواز قيامنا بشراء السلع
والبضائع نقداً ، بتكليف من الآخرين وبيعها عليهم
بالأجل ، بأسعار أعلى من أسعارها النقدية .
ومثال ذلك : أن يرغب أحد الأشخاص في شراء
سلعة أو بضاعة معينة لكنه لا يستطيع دفع ثمنها
نقداً ، فيطلب منا شراءها ودفع ثمنها نقداً ثم يبيعها

عليه بالأجل مقابل ربح معين متفق عليه مسبقاً .
والله ولي التوفيق

رئيس مجلس الإدارة والعضو المنتدب
أحمد بن زيع الياسين

الإجابة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله والصلاة والسلام
على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه .. أما
بعد :

فإن ما صدر من طالب الشراء يعتبر وعداً ،
ونظراً لأن الأئمة قد اختلفوا في هذا الوعد ، هل هو
ملزم أم لا ، فإني أميل إلى الأخذ برأي ابن شبرمه
رضي الله عنه الذي يقول : إن كل وعد بالتزام لا
يحل حراماً ولا يحرم حلالاً يكون وعداً ملزماً قضاءً
ودياناً وهذا ما تشهد له ظواهر النصوص القرآنية
والأحاديث النبوية ، والأخذ بهذا أمر على الناس
والعمل به يضبط المعاملات . لهذا ليس هناك مانع
من تنفيذ مثل هذا الشرط (٢٥) .

والله ولي التوفيق

بدر المتولي عبد الباسط

المسألة الثانية :

فضيلة الشيخ بدر المتولي عبد الباسط المحترم
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته — وبعد
نرجو إقناعنا في الآتي :

- ١ — مدى جواز قيامنا بشراء سلعة معينة بناءً
على تكليف من أحد الملاء على أن
يشتريها منا مرة أخرى بثمن أجل أكثر من
ثمن الشراء .
- ٢ — هل يجوز أخذ المربون الخ

المدير العام

بدر عبد المحسن التميمي

الاجابة :

بسم الله الرحمن الرحيم الاثنين ٨ ذي الحجة
١٣٩٩ الموافق ١٠/٢٩/١٩٧٩

السيد المحترم المدير العام لبيت التمويل الكويتي
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، أما بعد :
فردا على خطابكم المؤرخ ١٠/٢٧/١٩٧٩
— المتضمن الاستفتاء على الأمور التالية :

أولاً : عن تكليف أحد الصلاء أن تشتري له
سلعة معينة ثم تباعها له بشئ مؤجل زائد عن الثمن
الذي اشترت به ، وأقول وبالله التوفيق :

إن النصوص العامة للشريعة الإسلامية توجب على
المسلمين الوفاء بمقودهم وعهودهم الا أن يحلوا حراما
أو يحرموا حلالا ، والوفاء بهذا الوعد عند جميع
الأئمة واجب تدبنا وإن كان غير ملزم قضاء عند
الأئمة الثلاثة أي حنيفة والشافعية وأحمد ومالك ففيه
روايات ثلاث هي :

- ١ — أنه لا يجب الوفاء بالوعد
- ٢ — أنه يجب الوفاء به مطلقا
- ٣ — أنه ترتب على الوعد إلزام الموعد بشئ .
لولا الوعد ما فعله ، وجب الوفاء به .
والصورة المسعول عنها من الوجه الأخير .
وهذا ما اطمئن اليه ، لأن الوفاء بالوعد من
أخلاق المؤمنين والخلف من أخلاق المنافقين ، وعليه
فهذا الوعد ملزم للطرفين (٢٦)

والفتوى الثانية هذه مطابقة للأولى ، وكذلك
الاجابة مطابقة للاجابة الأولى وإن كانت قد توسعت
في إيراد المذهب المالكي في مسألة لزوم الوفاء
بالوعد ، بدلا عن الاستدلال برأي ابن شعبة وحده
في الفتوى الأولى .

وموقف بيت التمويل الكويتي هذا من موضوع
بيع المربح للآمر بالشراء وإن كان قد سماه الوعد
بالشراء ، مماثل لموقف بنك دبي الإسلامي من هذا
الموضوع وتنطبق عليه الملاحظات التي أبدتها

هناك ، ويذهب على ذلك أن الاجابة تقيد الإلزام
بالوعد بما لا يحل حراما ولا يحرم حلالا كما يقول ابن
شعبة ، وصيغة البيع للآمر بالشراء مراعاة أو الوعد
بالشراء ممنوعة في أغلب صورها عند المالكية أنفسهم
بل فاسدة في بعض صورها عندهم ، فكيف
تستخدم فيه قاعدة لزوم الوفاء بالوعد مع منعه أو
فساده عند القائلين بهذه القاعدة أنفسهم . على أن
المالكية كما نوهنا يستخدمون هذه القاعدة في الوعد
— بالمعروف والاحسان — أي التبرعات ولا
يستخدمونها في عقود المعاوضات — كما سيأتي
تفصيله .

النموذج الرابع : البنك الإسلامي الأردني

في الفصل الأول لقانون البنك الإسلامي
الأردني ، تحت عنوان تعاريف وأحكام عامة ، جاءت
الفقرة الأخيرة من المادة كالآتي :

(بيع المراجعة للآمر بالشراء : قيام البنك بتنفيذ
طلب المتعاقد معه على أساس شراء الأول ما يطلبه
الثاني بالنقد الذي يدفعه البنك كليا أو جزئيا ،
وذلك مقابل التزام الطالب بشراء ما أمر به ،
وحسب الربح المتفق عليه عند الابتداء) .

وهذا النص أوضح كل الشك في اعتبار الأمر
— أو طالب الشراء ملزما بشراء ما أمر به دون حاجة
إلى تأويل . وفي الاستدلال على صحة هذه الصيغة
من الوجهة الشرعية نقول المذكورة الإيضاحية تحت
عنوان « بيع المراجعة للآمر بالشراء :

... (وتمثل الوجه الشرعي لسد هذه الحاجة في
الصورة التي أبرزها الإمام الشافعي رحمه الله في
كتاب الأم حول جواز بيع المراجعة في السلعة التي
يحبها المشتري ، وذلك عن طريق تكليف المأمور
بشراء المطلوب على أساس الوعد من الأمر بشراء هذا
الشئ حسب الربح المتفق عليه) .

الأول : مسألة القول بلزوم الوعد ، ومدى انطباقها على موضوع البحث
الثاني : صيغة (بيع المراجعة للآمر بالشراء) ، واسمها الحقيقي في الفقه الإسلامي ، وحكمها الشرعي .

الفصل الثاني : المراجعة للآمر بالشراء في موازين الفقه الإسلامي

الحديث في هذا الفصل كما أشرنا في الفصل السابق يشمل أولاً : مسألة القول بلزوم الوعد عند المالكية ومدى انطباقها على موضوع (بيع المراجعة للآمر بالشراء) ، وثانياً : الصيغة المطروحة نظرياً وتطبيقاً لهذا الموضوع — وبين اسمها الحقيقي وحكمها في الفقه الإسلامي .

ولبدأ بالأمر الأول : وهو مدى انطباق القول بلزوم الوعد على المسألة .

« القول بوجوب الوفاء بالوعد ، ونطاق تطبيقه » .

أولاً : أ — تعريف الوعد : جاء في (فتح المولى المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك) الجزء الأول ، نقلاً عن كتاب تحرير الكلام في مسائل الإلزام للإمام الخطاب ما نصه : (فصل) وأما العدة — (أي الوعد —) فليس فيها إلزام الشخص نفسه شيئاً الآن .

وإنما هي كما قال ابن عرفة : أخبار عن إنشاء ظهر معروفاً في المستقبل^(٢٧) ومثلوا له بالوعد بقرض ، أو عتق ، أو هبة ، أو صدقة ، أو عارية ، أي الأمور التي تدخل في باب المعروف والاحسان كما قال ابن عرفة التي تتعلق بالمعاوضات ، كالبيع مثلاً .

ثم أوردت المذكرة الأيضاحية نص الإمام الشافعي — الذي أوردناه في النموذج الأول النظري ، وعقبت على ذلك النص قائلة (ويتضح من هذا النص أن الإمام الشافعي رحمه الله قد أعطى للآمر حق الخيار) وتستطرد المذكرة قائلة : (فإذا نظرنا إلى آفاق الفقه الإسلامي المتسع فإننا نجد لدى فقهاء المالكية نظرية مفيدة للقول بلزوم الوعد ، إذا أدخل الموعد في كلفة .

ولا أدري كيف يتمثل الوجه الشرعي لبيع المراجعة للآمر بالشراء على القول بالزام طالب الشراء ، في النص المنقول عن الإمام الشافعي القائل : بأن له حق الخيار ، كما تقول المذكرة نفسها ، بل إن تمام نص الإمام الشافعي ، فهو منسوخ من قبل شيعين .

أحداهما : انه تبايعاه قبل (أن) يملكه البائع **والثاني :** أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذا أربحك فيه كذا ونسأل : هل أضربت المذكرة عن تأسيس القضية كلها على النص المنقول عن الإمام الشافعي رحمه الله واعتمدت المذهب المالكي القائل بلزوم الوعد ؟ وإن كان الأمر كذلك ، فما قيمة إثبات نص الشافعي مع التنويه بكونه يمثل الوجه الشرعي ، وهو يناقض المذهب المالكي تماماً في القضية المطروحة ؟ .

وما يعد من المفارقات ، ان صيغة بنك الأردن هذه عن بيع المراجعة للآمر بالشراء تختلف عن الصيغة التي طرحها بها دكتور/ سامي حمود ، وهو أول مدير عام لبنك الأردن وصاحب الفكرة ، حيث تقضي صيغته كما جاءت في النموذج الأول النظري الإلزام صراحة ، وتأسيساً على نص الإمام الشافعي المذكور أيضاً .

ولنتقل الآن الى عرض القضية كلها بنهاجها المختلفة على موازين الفقه والشرعية الإسلامية من خلال الأمرين التاليين :

ب - حكم الوفاء بالوعد

« والوفاء بالجنة (بالتخفيف) مطلوب بلا خلاف ، واختلف في وجوب القضاء بها على أربعة أقوال حكاهما ابن رشد في كتاب : جامع البيوع ، وفي كتاب العارية ، وفي كتاب الجنة ، ونقلها عنه غير واحد .

(١) وقيل : يقضي بها مطلقا .

(٢) وقيل : لا يقضي بها مطلقا .

(٣) وقيل : يقضي بها ان كانت على سبب وإن لم يدخل الموعود بسبب الجنة في شيء ، كقولك أريد أن أتزوج ، أو أن اشتري كذا ، أو أن أقضي غرما في فأسلفني كذا ، أو أريد أن أركب غدا إلى مكان كذا فأعزني دابتك ، ... فقال : نعم ، لم بدا له قبل أن يتزوج أو أن يشتري ، أو أن يسافر ، فإن ذلك يلزمه ويقضي عليه به .

(٤) وقيل : يقضي بها ان كانت على سبب ودخل الموعود بسبب العدة في شيء ، وهذا هو المشهور (٢٨) وهو مذهب ابن القاسم ، قال في المدونة : (لو أن رجلا اشترى عبدا من رجل على أن يُعينه فلان بألف درهم ، فقال له فلان أنا أهيك بألف درهم فاشتر العبد ، إن ذلك لازم لفلان) (٢٩) وهذا وعد بمعروف .

وواضح من تعريف ابن عرفة للعدة — الوعد — ومن الأمثلة عليه ، ان القول بلزوم الوفاء بها قضاء ، وإنما يتعلق بالوعد — في أمور المعروف والإحسان — أي التبرعات ، ولا يتعلق بأمور ذات صلة بعقود المعاوضات كالبيع ، وهذا ما يقرره المالكية أنفسهم الذين انفردوا دون غيرهم بالقول بلزوم الوفاء بالوعد قضاء في بعض أقوالهم ، فهم لم يكتفوا بقصر حديثهم على هذا الموضوع بما يتعلق بالمعروف والإحسان كما جاء بالأمثلة السابقة ، وإنما نصوا

صراحة بعدم اللزوم في عقد البيع ، قال ابن رشد بصدد الحديث عن صور بيع العينة : وأما الخامسة وهي أن يقول له :

اشتر سلعة كذا بعشرة نقداً ، وأنا أبتاعها منك بائني عشر الى أجل ، فهذا لا يجوز لأن المشتري كان ضامنا لما لو تلفت في يده قبل أن يشتريها منه الأمر ، ولو أراد ألا يأخذها بعد شراء المأمور ، كان ذلك له (٣٠) . فهذا هو ابن رشد (المجد) الذي قرر مسألة لزوم الوفاء بالوعد قضاء في المذهب المالكي ، بإتقان جعل الآخرين يتبعونه فيه ، فنراه فيما يتعلق بالوعد — في المعروف والإحسان ، يقول بعكس ذلك تماما — أي بعدم اللزوم في عقود المعاوضات كالبيع ، فيأتي بمسألة ما سمي (بيع المراجعة للأمر بالشراء) أو الوعد بالشراء ، في صورة من صورها ويقول ان ذلك لا يجوز — بل ينص على أنه ، لو أراد الأمر أن لا يأخذ السلعة بعد شراء المأمور كان ذلك له . وهذا يدل دلالة واضحة على ان مسألة لزوم الوفاء بالوعد قضاء أو عدم لزومها ، إنما تتعلق فقط بمسائل المعروف والإحسان ، دون عقود المعاوضات ومنها عقد البيع .

وبناء على ذلك فإن مسألة لزوم الوفاء بالوعد التي يقول بها المالكية في بعض أقوالهم لا تصلح للاستدلال على صحة القول بلزوم بيع المراجعة للأمر بالشراء ، أو الوعد بالشراء ، التي سارت عليها أغلب البنوك الإسلامية المعاصرة كما مر بالقارئ في التماذج التطبيقية فيما سبق .

وعليه فلا بد من البحث عن دليل آخر يستند هذه القضية ، فهل نحن واجدوه ؟ لنرى ما هو آت .

ثانياً : صيغة (بيع المراجعة للأمر بالشراء)

أ - لم ترد هذه التسمية في كتب الفقه

الإسلامي ، ولكن وردت بعض ألفاظ مادتها اللغوية في عبارات السادة المالكية عند صياغتهم لبعض صور بيع العينة ، فقد جاء في الشرح الكبير على مختصر خليل للدرديري قوله : (جاز لمطلوب منه سلعة وليست عنده أن يشتريها من مالكةا لبيعها لطالبها منه ثم قال : (بخلاف قول الأمر : اشتراها بعشرة نقدا ، وأنا آخذها منك باثني عشر انغ^(٣١)) فهذه الألفاظ اللغوية : قول الأمر اشتروها ، تُكوِّن المادة اللغوية لتعبير : البيع للأمر بالشراء ، ولكنها لا تُعَيِّن وضعه تحت بيع المراجعة وإنما تضعه في عرف المالكية تحت باب بيع العينة .

وصيغة (بيع المراجعة للأمر بالشراء) كما طرحت في النماذج المختلفة ، لا تتفق مع بيع المراجعة ، لا لغة ، ولا اصطلاحا ، لأن المراجعة في اللغة : مُفاعلة ، من الرَّبَح وهي الزيادة ، ويقابلها المُحَامَلَة من الحط وهو النقص ، وفي الشرع : بيع بمثل الثمن مع ربح موزع على أجزائه . ومعنى (بيع المراجعة للأمر بالشراء) كما تمثله الصيغة التي طرح بها في النماذج النظرية والتطبيقية يختلف تماما عن ذلك .

ب — بيع المراجعة للأمر بالشراء ، صورة من بيع العينة .

النص المنقول عن الإمام الشافعي في صدر هذا البحث والذي بنى عليه د . سامي حمود ، فكرة القول : (ببيع المراجعة للأمر بالشراء) جاء ذلك النص ضمن مسائل تحت عنوان (بيع العروض) ولم يرد في باب بيع المراجعة ، كما أنه جاء بعد مسألة اشتهرت عند الشافعية والخنابلة باسم بيع العينة^(٣٢) — مما يدل على أن الإمام الشافعي يعتبر ذلك من بيع العينة — وإن لم يصرح بتسميته بذلك ، قال رحمه الله : (ومن باع سلعة إلى أجل من الآجال ، وقبضها المشتري ، فلا بأس أن يبيعها الذي اشتراها بأقل من الثمن أو أكثر ، وبين ونقد ،

المالكية وبيع العينة

هذا وقد تكلم فقهاء المالكية على مسائل بيع العينة هذه بتوسع وإفاضة مع تفاصيل دقيقة جدا عن ما هو مباح وما هو ممنوع من صورها ، فمن احصاء صورها قال الشيخ محمد عرفة الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير ج ٣ ص ٨٩ — : (حاصل صور هذه المسألة ، وهي ما إذا أمره أن يشتريها بثمن ، وبأخذها منه بثمن آخر ، ان الثمنين : إما أن يكونا نقدا ، أو مؤجلين ، أو الأول نقداً والثاني لأجل ، أو بالعكس ، وفي كل من الأربعة ، أما أن يقول (لي) أم لا ، فهذه ثمانية . وفي كل : إما أن يكون الثمن الثاني قدر الأول ، أو أقل ، أو أكثر ، فهذه أربعة وعشرون) . وقد ركزوا على الصور التالية وبيان أحكامها .

١ — الصورة الأولى أن يقول ، اشتر هذه السلعة أو السلعة الفلانية بعشرة نقداً وأنا آخذها منك باثني عشر إلى أجل ، فهذا لا يجوز ، لما فيه من سلف جر نفعاً . وفي فسخ البيع الثاني وإمضائه مع لزوم الاثنى عشر إلى أجل قولان ، والمعتمد امضاؤه وعدم

فسخه ، وهذا قول ابن القاسم ورواه عن مالك ، لأن السلعة من ضمان المأمور ، ولو شاء الأمر عدم الشراء كان له ذلك ، لأنها لم تلزمه لعدم قوله (لي)

٢ - الصورة الثانية : أن يضيف الأمر في القرض السابق الشراء إليه بأن يقول : اشتر (لي) سلعة كذا بعشرة نقداً ، وأنا آخذها منك باثني عشر إلى أجل . وفي هذه يفسخ البيع الثاني ، وتلزم الأمر بالشراء ، العشرة ، فقط وللمأمور الأقل من أجر مثله ومن الدرهمين — يعني الربح — وهاتان صورتان يطابقان ما ورد في نص الإمام الشافعي .

٣ - الصورة الثالثة : أن يقول : اشترها (لي) بعشرة وانقدها عني — أي ادفعها عني — وأنا اشتريها منك باثني عشر نقداً وهذا لا يجوز ، لأنه حيث جعل له الدرهمين في نظير سلفه وتولية الشراء ، فهو سلف وإجابة بشرط . وتلزم الأمر في هذه أيضاً السلعة بالثمن الأول ، وهو العشرة نقداً ، ويفسخ البيع الثاني ، وللمأمور الأقل من أجر مثله ومن الدرهمين ، لأنه وكيل بأجر في هذه والتي قبلها .

٤ - الصورة الرابعة : أن يقول اشترها بعشرة وآخذها منك باثني عشر نقداً ، دون أن يقول « لي » ومن غير أن يشترط عليه نقدها عنه . وهذه تجوز قطعاً ، كما يقول الشيخ الدرديري في الشرح الكبير ج ٣ ص ٩٠ — أما أن نقدها عنه بشرط سابق ، فقولان — بالجواز ، والكراهة والأخير أرجح . فهذه أربعة صور لبيع الصينة عند المالكية ، تمثل أهم صور (٣٣) وصيغة (بيع المراجعة للأمر بالشراء) أو الوعد بالشراء في تعبير آخر ، لا تخرج عن

كونها واحدة من هذه الصور ، وحيث أن الصور الثلاث الأولى محظورة جميعها ، وأن الصورة الرابعة هي وحدها الجائزة ، فإنه يتعين اعتمادها للاستثمار المصري اللائوي ، وكتابة الصيغة وفقاً ، سواء أطلقنا عليها اسم الاصطلاح الحادث (بيع المراجعة للأمر بالشراء) أو أثبتناها على اسمها الفقهي القديم مع بعض التعديل كأن نقول : (الجائر ، أو المشروع من بيع الصينة) وذلك بدلا من اللجوء للقول بلزوم الوفاء بالوعد الذي سبق أن بينا عدم انطباقه على هذه الصيغة من التعامل .

بين الرفض والقبول

بيع المراجعة للأمر بالشراء على أهميته التي نوهنا عنها في أول هذا البحث لم يحظ بدراسة جادة ، بل لم يدرس بأي صورة من صور الدراسة ما عدا الدراسة التي قدمها الزميل الدكتور/رفيق المصري في ورقة عمل للمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي بتاريخ ١٢/٤/١٤٠٢ هـ والتي انتهى فيها الى الرفض التام لهذه الصيغة كأسلوب للاستثمار المصري الاسلامي البديل للاستثمار المصري الربوي ، وقد بني ذلك الرفض على عدة أمور منها .

١ - أن بيع المراجعة للأمر بالشراء ، شبه بحسم الأوراق التجارية — الكمبيالة مثلاً . (فالفرق بين المملكتين هو أن المصرف يمنح المال الى البائع في حال الحسم ، ويمنحه للشاري في حال بيع المراجعة للأمر بالشراء ، أي كل ما هنالك أن المصرف في حال الحسم كأنه يمنح المال الى البائع عوضاً أو نيابة عن الشاري ، فماذا بقي من فرق بين الحسم والمراجعة ؟) ويبدو لي أن الزميل د/ رفيق يذهب الى تكليف حسم الاستاد —

الأوراق التجارية — على أنها بيع بطريق
الحوالة — التي هي نفسها — أي الحوالة
مختلف في تحديد طبيعتها ، هل هي بيع ،
أم وفاء ، وقد انتصر للآخر ابن القيم في
الجزء الأول من كتابه اعلام الموقعين ، ص
— ٣٨٩ —

وعلى القول بأنها بيع ، فقبل أنها بيع
دين بدين يخص فيه للحاجة . (٣٤) وليس
في خصم الاسناد حاجة عامة تستدعي
الترخيص فيه وقرر الحاقه بالحوالة على هذا
الوجه .

وقيل : أنها بيع ، وبشروط فيها حلول الدين المحال به
— الذي هو في ذمة المحيل (٣٥) . والدين الذي
تمتله الكمبيالة ليس حالاً عند الحسم قطعاً ، وإلا ما
اقتطع منه جزءه مقابل الأجل — وهو أمر لا يحتاج
الى سوق دليل عليه . ومن كل ذلك ، كان القول :
بأن حسم الاسناد بيع عن طريق الحوالة ضعيفاً
والانتهاء اليه ضعيف أيضاً .

فلم يبق إذن إلا الانتهاء الى تكييف عملية حسم
الاسناد على انها قرض . وبيع المراجعة للآمر بالشراء ،
ليس قرضاً ، وإنما هو بيع ، وبصرف النظر عن
صحته وجوازه أم عدم ذلك ، والقرض غير البيع على
الأصح . وإذا اختلفت الجهة وطبيعة كل شيء عن
الآخر ، اختلف الحكم بالتالي عليهما . هذا من
جهة .

ومن جهة أخرى فإن عملية حسم الاسناد
تتضمن مبادلة نقد — بنقد زائد في مقابل الأجل —
وتلك هي طبيعة القرض بفائدة .

على حين أن « بيع المراجعة للآمر بالشراء »
يتضمن مبادلة سلعة بنقد — هو ثمن تلك السلعة

— وتلك طبيعة البيع ، وبصرف النظر عن صحته
من فساد كما ذكرنا .

١/٢ — ان (بيع المراجعة للآمر بالشراء) من
باب (بيعتين في بيعة) .

ب — وانه يدخل في دائرة (بيع ما ليس عنده)
المنوع بقوله ^{عقده} (لا تبع ما ليس
عندك) (٣٦) .

ج — ان هذه العملية فيها سلف وزهادة (لأن البائع
يشترى بمبلغ حال ، على أن يتاعها منه المشتري
بمبلغ مؤجل أهد) (٣٧) .

والدكتور/ رفيق يتفق في هذه المسائل الثلاثة مع
الدكتور/ صديق الضير الذي نقلها بدوره عن
الباجي في شرحه (المتتقي) على موطأ مالك ،
تطبيقاً على قول الموطأ : (وحدثني مالك انه بلغه أن
رجلاً قال لرجل : اتبع (لي) هذا البعير بنقد حتى
اتباعه منك إلى أجل ، فسأل عن ذلك عبد الله بن
عمر فكرهه ونهى عنه) .

وهذا الذي يقول به الباجي ، وهو مالكي في
هذا النص المنقول عن مالك ، وتبعه فيه البروفسور
صديق الضير ، والدكتور رفيق المصري ، لا يتفق
مع ما استقر في مذهب مالك — كما هو مقرر في
كتاب المقدمات لابن رشد ، ويختصر خليل
وشروحه ، عن هذه الصورة التي يحملها النص المنقول
عن موطأ مالك ، حيث أنها صورة من صور بيع
العينة .

١ — وليست من باب بيعتين في بيعة ، لأن الأمر
بالشراء قال فيها اشتر (لي) وقد سبق أن
بيناً أنهم — أي المالكية — يعتبرون البيع
الأول هو اللازم للآمر بشئ ، وأن البيع
الثاني فاسد غير منعقد ، وللمأمر —
الذي يعتبر في هذه الحالة وكيلًا عن الأمر ،

الأقل من أجر مثله ، ومن الزهادة المذكورة
في البيع الثاني والذي لم يتعقد لفساده ،
فهذه الصيغة تمثل عملية بيع واحد ، لا
يحتوي .

٢- كما أنها ليست من نوع بيع ما ليس عنده ،
لأن المأمور هنا ليس باتماً وإنما هو وكيل في
الشرء بأجر فلا ينطبق عليه وصف (بيع
ما ليس عنده) .

٣- وبما أن البيع الثاني في هذه الصيغة لم
يتعقد ، وأن المأمور لم يعد بائع وإنما أصبح
وكيلاً في البيع الأول المزمع للآمر بالثمن الأول
دون الزهادة ، فإن الأمر وإحالة هذه ليس
فيه سلف وزهادة وإنما هو ثمن محدد مدفوع
بعد الوكيل بأجر .

وبدفع هذه المسائل الثلاثة نصل إلى ما
استقر عليه القول عند المالكية ، بأن هذه
الصورة من البيع التي جاءت في نص الإمام
مالك في الموطأ — والتي تشبه بعض صور
بيع المراجعة للآمر بالشرء إنما هي إحدى
صور بيع العينة — الممنوعة ، وليست شيئاً
آخر وهناك من صور العينة — التي يمكن
أن يصاغ بيع المراجعة على وفقها — ما ليس
بممنوع كالصيغة رقم ٤ — التي
ذكرناها آنفاً ، وإن كان البيع الثاني فيها
غير لازم — فعدم اللزوم أمر ثابت ، وهو
شئ ، والجواز — أو الكراهة شئ آخر .

ملحق

بعد أن أنهيت هذا البحث أتبع لي أن التقى
بالمسؤولين بالمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار
والتنمية بالقاهرة — أثناء زيارة لنا للقاهرة في مهمة
علمية تتعلق بالاطلاع على ما يجري عليه العمل في
البنوك الإسلامية هناك ، وكان معي الزميل الدكتور

أحمد سعيد باخرومه . ومن ضمن ما تعرضنا
للحديث عنه « بيع المراجعة للآمر بالشرء » وقد
ذكر السيد رئيس مجلس الإدارة : أنهم أصبحوا
يستخدمون أسلوب (بيع المراجعة للآمر بالشرء) في
أكثر عملياتهم الاستثمارية وبدرجة تفوق عمليات
المضاربة والمشاركة ، ومع ذلك فإنهم لا يأخذون بمبدأ
إلزام الأمر بالشرء — بالبيع ، ولكنهم استحدثوا
طريقة أخرى لحماية أنفسهم من التعرض للخسارة
عند أعراض الأمر بالشرء عن شراء الصفقة ، وهي -
أنهم يأخذون من الأمر بالشرء مبلغ ١٠٪ من قيمة
الصفقة منذ البداية ولا يردونها إلا بعد تصريف
البضاعة تحسباً لأي خسارة تنتج عما تم الاتفاق
عليه ، فإن كانت هنالك خسارة أصابت البنك في
تلك السلعة ، عوضها البنك من الـ ١٠٪ التي
بيده من الأمر بالشرء ، وقال السيد/ رئيس مجلس
الإدارة أنهم توصلوا لهذه الطريقة بمساعدة
مستشاريهم الشرعيين بعد أن توقفوا كثيراً عن قبول
العمل بمبدأ بيع المراجعة للآمر بالشرء تخرجاً .

ونحن إذا وقفنا وقفة تأمل أمام هذا الاجراء الذي
توصل إليه المصرف الإسلامي الدولي — نجد أنفسنا
نتساءل : ما هو الفرق في النتيجة بين هذا الاجراء
وبين القول بإلزام الأمر بالشرء ؟ .

أليس في هذا الاجراء نفس آثار القول بإلزام
الآمر بالشرء في نهاية المطاف ؟ في مقابل ماذا
استحق المصرف التعويض عن خسارة الصفقة التي
مارس بيعها عندما تخلف الأمر بالشرء عن قبوطها ؟
أليس ذلك مقابل الإخلال بالتزامه بالشرء ؟ وإلا
فما هو المقابل ؟ .

وإذا قيل أن ذلك إعمالاً لقاعدة (الضرر
يزال)^(٣٨) المبني على حديث « لا ضرر ولا
ضرار »^(٣٩) وليس أثراً لالتزام الأمر بالشرء ،
الذي لا نقول به .

كان السؤال : وما هي إذن الجهة التي يحق لها أن تمارس تطبيق القاعدة في مسألة تقديرية كهذه ؟ هل هي كل مدع حق على آخر ، أم أن ذلك أمر من اختصاص القضاء ؟ خاصة وأن الأمر بالشراء

قد يكون تخلفه عن إتمام البيع واستلام الصفقة عن غير شرعي ، كما لو أفلس ، أو وقع تحت تأثير ظروف طارئة مرهقة حالت دون تنفيذ وعده بالشراء . مما يتطلب تدخل القضاء لاستقصاء ذلك ، وأصدار قرار الحكم على ضوءه .

الهوامش

- (١) الآية (٣٤) سورة الكهف .
- (٢) الترمذي ، كتاب الجنائز — ص ٣٣٢ مطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثالثة ج ٣
- (٣) لسان العرب المجلد الرابع ص ١٠٦/١٠٧
- (٤) كتاب ، الاستثمار في الأوراق المالية ، الناشر ، المنظمة العربية للعلوم الادارية مطبعة دلتك — القاهرة .
- (٥) في بحه المقدم للنسوة التدريسية بجامعة الملك عبد العزيز بجده في الفترة من ١٣ محرم إلى ٤ صفر ١٤٠١ بعنوان الطبيعة المميزة للاستثمار الإسلامي
- (٦) لسان العرب ج ٢ صفحتي ٤٤٢/٤٤٣ طبعة المنار .
- (٧) نهاية المحتاج للرملي ، وحاشية الشيرازي ص ١٠٤ .
- (٨) حاشية الشيرازي على نهاية المحتاج ج ٤ ص ١٠٤ . وبدائع الصنائع للكاساني ج ٥ ص (١٣٥) مطبعة الجمالية .
- (٩) شرح فتح القدير ، للكمال بن الهمام ج ٦ ص ١٩٤ .
- (١٠) لسان العرب ج ٨ ص (٢٣) وما بعدها وتفسير القرطبي ج ٣ (٣٥٧) والمجموع ، جزء ٩ ص ١٤٨ — المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
- (١١) فتح الباري ج ٤ كتاب البيوع (٣٥٣) الناشر دار المعرفة بيروت .
- (١٢) لسان العرب ، مرجع سابق نفس الصفحة .
- (١٣) تبين الحقائق ، المجلد الرابع ص (٢) طبع دار المعارف بيروت .
- (١٤) قوانين الأحكام لابن جزري ص ٢٧٤ طبعة دار العلم للملايين ، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني شرح الرسالة ص ١٠٩ طبعة مصطفى الحلبي .
- (١٥) تكملة المجموع ج ١٣ ص ٤ .
- (١٦) ص ١٠٩ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، وانظر الشرح الكبير للدرديري ج ٣ ص ١٥٩ .
- (١٧) ج ٦ ص ٥٠٠ .
- (١٨) وصفا السيد/ عبد الرحيم حمدي نائب مدير بنك فيصل السوداني : بأنها مرنة

وسهلة وتحظى بالقبول لدى عملاء البنك -
وذلك في محاضراته المطبوعة على الآلة الكاتبة
والتي ألقاها ببنك السودان بتاريخ ٢٠ ربيع
أول ١٤٠١ - ١٩٨١/١/٢٦ كما ذكر لنا
كل من السيد/ أحمد أمين قوّاد مدير عام
المصرف الإسلامي الدولي للتنمية ،
والاستاذ أحمد عادل كمال مدير بنك فيصل
الإسلامي بالقاهرة - عند زيارتنا لها في
منتصف ديسمبر ١٩٨٢ - أنها أكثر
أساليب الاستثمار استعمالاً .

(١٩) ص ٤٧٦/٤٧٧ من كتاب الدكتور سامي
حمود ، تطوّر الأعمال المصرفية .

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٧٩ .

(٢١) قامت بطبعها ونشرها دار الشروق بمجده ،
تحت عنوان : (الودائع المصرفية واستثمارها
في الإسلام) .

(٢٢) انظر صفحة (٣٢٥) .

(٢٣) الاقتصاد الإسلامي ، مجلة بنك دبي
الإسلامي العدد الأول .

(٢٤) اطلعت أخيراً على مقال الدكتور/ صديق
الضري/ رئيس هيئة الرقابة الشرعية بالبنك
المذكور في العدد (١٩) من مجلة البنوك
الإسلامية يؤيد ما ذكرناه من موقف البنك
المذكور من بيع المراجعة للآمر بالشراء .

(٢٥) الفتاوى الشرعية لبنت التمويل الكويتي ص
(١٦) .

(٢٦) المرجع السابق ص (١٩) .

(٢٧) فتح العلي المالك ج ١ ص (٢١٢) طبعة
المطبعة التجارية الكبرى .

(٢٨) المرجع السابق ، نفس الصفحة ، والفروق
للقرافي ج ٤ ص ٢٤/٢٥ طبعة دار إحياء

الكتب .

(٢٩) المدونة الكبرى ج ٣ ص ٢٦٤ ، دار
الفكر بيروت ، وانظر الشرح الكبير
للدرديري ج ٣ ص ٣٣٥ .

(٣٠) المقدمات المهدات - لابن رشد بهامش
المدونة ج ٣ ص ٢٠١ .

(٣١) الشرح الكبير ج ٣ ص ٨٩ - مطبعة
إحياء الكتب العربية

(٣٢) فتح العزيز ، شرح الوجيز للرافعي بهامش
تكملة المجموع ج ٨ ص ٢٣١ ،
والغني والشرح الكبير ج ٤ ص ٢٥٧ دار
الكتاب العربي .

(٣٣) الشرح الكبير للدرديري مرجع سابق ، ص
٨٨ - ٩١ ومقدمات ابن رشد ، بهامش
المدونة مرجع سابق ص ١٩٨ - ٢٠١ .

(٣٤) تكملة المجموع ج ١٣ ص ٤٢٤ -
مرجع سابق ونهاية المحتاج مرجع سابق ج
٤ ص ٤٠٨ .

(٣٥) قوانين الأحكام لابن جزى ص (٢١٥)
طبعة دار القلم بيروت ، وحاشية كفاية
الطالب الرباني على الرسالة ج ٢ ص
٢٩٠ مطبعة مصطفى الباني الحلبي

(٣٦) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه
وأحمد .

(٣٧) آراء الدكتور/ رفيع المصري في الفقرتين ١ ،
٢ وردت في ورقة عمل قدمها للمركز
العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في
١٢/٤/١٤٠٢ - ٦/٦/١٩٨٢ .

(٣٨) مادة (٢٠) المجلة العبدية .

(٣٩) رواه أحمد في مسنده عن ابن عباس وابن
ماجه في سننه عن عباد بن الصامت .





الأجهاض

في الدين والطب والقانون*

د . حسان حنوت

أستاذ الولادة وأمراض النساء
جامعة الكويت

ولقد أصبح موضوع الإجهاض الآن موجة عالمية وأصبحت المجتمعات أمامها عاجزة وكبسة وأكيس . ولعل انتباهة قبل وقوع الأمر توفر جهدا كبيرا بعد وقوعه والأمثلة صارخة متعددة في منطقتنا العربية .

والمدخل الثاني خواطر اتسقت في نفسي وأنا أتلو في قرآن الله الكريم . « بسم الله الرحمن الرحيم — يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات مهاجرات فاصبر عليهن ولا يظن أولادهن ولا يأتين بهن فانهن بين أيديهن وأرجلهن ولا يصيبكن في معروف فهاجهن واستغفر من الله إن الله غفور رحيم » (المتحنة ١٢) ووقفت متأملا عند قوله « ولا يظن أولادهن » .. وساءلت نفسي وهل كانت النساء يقتلن أولادهن ؟ . إن قتل الذئبة الذي عرفته

في تصدي لموضوع الإجهاض أبصرت له ثلاثة مدخل ارتأيت أن أدخل منها جميعا . المدخل الأول من قصة طالعتها في كتاب كليله ودمنة عن سمكات ثلاث — كبسة وأكيس منها وعاجزة — تسامعن بقدوم الصياد للغدير .. فأما الأكيس فانتحذت قرارها على الفور فنزحت من غدير إلى غدير وكأنها ترك ما يربب إلى ما لا يربب .. وأما الكبسة فما أبصرت شبكة الصياد يطرحها في الماء حتى احتالت ونالوت فانتحذت لنفسها مدارا ومسارا فوق مرمى الشبكة فنجت منها .. وأما العاجزة فأصابها الغفلة حتى احتوتها الشبكة فأطبقت عليها فأصبحت من المالكين .

* انظر هذا البحث في ندوة الإجهاض في الإسلام .
الطبعة ١٩٨٣ م .

الجاهلية وقد نسي عنه الإسلام كان وأد البنات دون البنين .. فلا ينسئ عنها التعمير بكلمة أولادهن وهي تشمل البنين والبنات .. ثم تلك الجريمة جريمة الوأد كان يقترفها الرجال دون النساء لأن الرجل الجاهل دون المرأة هو الذي انحاز للذكورة دون الأنوثة فيما ينجب فإذا بشر أحدهم بالألفى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم أهسكه على هون أم يدهسه في الغراب . وساءلت نفسي بعد ذلك ماذا تكون تلك الجريمة التي تقترفها النساء وبذهب ضحيتها أولادهن ذكورا وإناثا ؟ . ووجدت نفسي تستريح الى أن المقصود بقتل النساء أولادهن هو إحداث الإجهاض .

هذا التمييز بين جريمة ضحيتها الإناث فقط والدافع لها اتقاء العار .. وبين جريمة أخرى ضحاياها الأولاد صوماً والدافع إليها شيء غير خشية العار .. زاده القرآن وضوحاً في قوله تعالى « ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ لَكُمْ نَرِزْقُكُمْ مِنْهُمَا » (الأنعام ١٥) وفي قوله تعالى « ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ لَكُمْ نَرِزْقُكُمْ مِنْهُمَا » (الإسراء ٣١) فهذه جريمة دوافعها اقتصادية بخلاف وضحاياها الأولاد ذكورا وإناثا وهو ما لم يعرف عن العرب إلا أن يكون القصد منه الإجهاض .. وتصور « من إملاق » في الآية الأولى و « خشيته إملاق » في الآية الثانية يشمل الإملاق الواقع فعلاً والإملاق الخفي الذي لم يقع بعد .. وبين أن كلا الإملاقين ليس من أسباب علاجه إزهاق حياة . ذلك اجتهادي .. وقد أكون فيه مصيباً أو غير مصيب .

أما المدخل الثالث فهو إنني طبيب .. وإنني مسلم . وللطب أصوله وفروعه وكلياته ووقائعه وللإسلام أوامره ونواهيه وقواعده التي يعرف الناس بها الحلال والحرام بينين أو مشتبهين . ومسألة الإجهاض من المسائل التي تجانبني كل يوم خلال عملي طبياً لأمرض النساء والولادة ونجابه غيرة من

الأطباء في مشارق الأرض ومغاربها ويؤيد الطبيب وهو يتحرى ما يعمل أن مسألة الإجهاض في الزمن الأخير لم تعد مسألة طبية في أيدي الأطباء .. لقد نازعهم عليها وانتزعها منهم أهل التشريع وأهل الاجتماع وأهل الدراسات السكانية والاقتصادية وأهل المذاهب المعاصرة في فكر وخلق وسلوك . وهذه التي غيرت معالم العالم في الزمن الأخير تغييراً شاملاً لسننا بمعزل عنه ولا نستطيع أن نكون . فالعالم كمشيته المواصلات وموجات الأثير والمطبعة حتى أصبح يحس كل من فيه بكل ما فيه .

وليت القول الفصل في مسألة الإجهاض يتأتى أن ضحنا كتاباً فقلنا ما فيه ولكن الله بجانب ما أنزل من تشريع لم يصف الأعين من أن تبصر والآذان من أن تسمع والأفئدة من أن تفكر . فقد جرت سنة الله أن تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا . وأدرك هذا فقهاؤنا الأوائل فكانت لهم الآراء تختلف وتتفق ، بل كان للشافعي مذهبان فيقال قال في القدم وقال في الحديث بل إن عمراً لجيب عن السؤال إجابتين بينهما زمان فيقول أفضينا بما علمنا ونفتي بما نعلم .

وقد أصبحت مسألة الإجهاض في زمننا هذا غير ما كانت عليه في زمن كثير مما بين أيدينا من الكتب وأصبحت أبعادها عالمية فهي كسعر العملة ، ومناطق التوتر السياسية ، وجبهات الحرب باردة وساخنة ، وسريان الأوبئة ، وقضايا الطاقة ، لا يمكن أن تفهم إلا أن استوعبنا أبعادها العالمية وألمعنا بالتيارات التي تحركها ودرسنا اتجاهها من أين وإلى أين .. فإذا عرفت العلة بأن الحكم ، فالأحكام في الإسلام — إلا أحكام التمسك أو ما فيه نص — مع العلل .. وبهذا أدخل إلى الموضوع .

تطور النظرة القانونية للإجهاض :-

منذ قدم كان الإجهاض مقبلاً وفي قسم أبقراط الذي توارثته المهنة عبر الأجيال يقسم الطبيب الآ يصف دواء يجهض به حاملاً .. وحتى الأمس القريب كان الاجماع منعقدا ان ليس للإجهاض من مبرر إلا أن يكون استمرار الحمل مهدداً لحياة الأم ولا زال هذا معمولاً به في قوانين كثير من البلاد منها مصر والكويت ولبنان والأردن وسوريا وكومبوديا وفنزويلا والسنتال وبعض ولايات أمريكا وغيرها .. وقد تزايد العقوبة ان كان المجهض طبيياً أو صيدلياً أو قابلة . ولكن شهدت السنوات الأخيرة تطوراً في تشريعات الإجهاض يختلف من بلد لآخر .. وأعني حضراتكم من تفاصيل القوانين في كل بلد .. فأعترف القانون بمبررات للإجهاض غير المبررات الطبية ووسع القانون معاذير للإجهاض فلم يصبح الإجهاض القانوني مرادفاً للإجهاض الطبي بل أوسع منه ..

وأصبح القانون يعترف بمبررات للإجهاض هي :

١ - الدواعي الطبية .. وهي ما أشرنا اليه آنفاً .. ولكن وسع في بعض البلاد مدلولها وبعدها ما بين قوسها .. فبدأت بالخطر على حياة الأم ان استمر الحمل ، ثم الخطر على صحتها ، ثم على صحتها الجسمية أو النفسية ثم عليهما في الحاضر وفي المستقبل المنظور ، ثم على الصحة الجسمية أو النفسية لأفراد الأسرة الآخرين بما فيها الأبناء الشرعيون أو الأبناء بالتبني .

٢ - الدواعي الجنينية .. وهي ملحقة بالدواعي الطبية ، في الحالات التي يتبين أو يرجح فيها أن الجنين مصاب بمرض أو عاهة أو مات فعلاً .

٣ - الدواعي الإنسانية .. مثل إباحة إجهاض الحمل الناتج عن الاغتصاب أو وقاع القاصر أو المجنونة .. ومن أمثلة ذلك قضية الاستاذ الدكتور بورن المشهورة في بريطانيا في الثلاثينات إذ أجهض بنتا في الرابعة عشرة اغتصبتها ثلة من الجند .. ورغم ان دافعه كان انسانيًا إلا أن دفاعه في المحكمة كان طبيًا إذ اعتبر ان صغر حجم الحوض بعظمه ولحمه يعرضها للخطر الشديد عند الولادة .. وأخذت المحكمة به وبرأته .

٤ - الدواعي الطبية الاجتماعية .. وهي تأخذ في الاعتبار غزارة الانجاب أو تقارب الولادات - والآثار الجسمية أو النفسية التي لا ترقى لدرجة المرض . ومنها صغر السن أو كبره .. أحد الظروف الحرجة التي تتعرض لها الأنثى غير المتزوجة إن حملت .. ونذكر هنا أن القانون التونسي يسمح للإجهاض ان كان للسيدة بحمة أطفال أحياء . وان القانون الأردني وان كان يعتبر الاجهاض جريمة إلا أنه اعتبر طرفاً مخففاً أن يكون الاجهاض قد أحدث اتفاقاً فضيحة تمس الشرف .

٥ - الإجهاض حسب الطلب .. وهو الصيغة التي تود أن تتحرر حتى من التحايل على القوانين . وهي شائعة المطالب للموجة الإجهاضية المعاصرة .. وقد شقت دعوتها طريقها بمثابرة وإلحاح حتى اعترف بها القانون في بعض الدول الشرقية والغربية مثل هنغاريا وروسيا وبعض ولايات أمريكا .. وإن كانت روسيا تشترط أن تلقى المرأة لجنة تحاول اقناعها بالعدول وإلا فلها ما شأنت .

ماذا وراء التطور والتطور في تشريعات الإجهاض ؟

واضح ان التشريعات التي استحدثتها كثير من الدول تهدف عموماً الانتقال من تقييد الإجهاض الى اطلاقه في درجات متفاوتة .

وغيرها من الدول كاسكتلنداها بعد إبادة الإجهاض .

وحري بالذكر كذلك أن بعض الدول التي أباحَت الإجهاض بقصد تخفيف حدة الانفجار السكاني أو بمعنى آخر إقرار الإجهاض وسيلة لتحديد النسل ، قادتها تجربتها إلى مأزق بدأ يقصُر مضاعفها . ففي اليابان حيث الإجهاض مباح منذ ١٩٤٨ هبط معدل الولادة الى ١٢.٥ في الألف .. وصحت السلطات على حقيقة مرة — هي نقص عدد الشباب عن الوفاء بمطالب العمالة فإذا أضفنا ان العناية الطبية أدت الى زيادة عدد المسنين في المجتمع ، تبين أن الشريحة الحاملة وهي شريحة العاملين المنتجين قد تقلصت بالنسبة للشريحة المحمولة المكونة من الأطفال في جانب والمجائز في جانب آخر .

وفي رومانيا أبيع الإجهاض عام ١٩٥٦ فزاد عدد حالات الإجهاض القانوني الى ربع حالات الحمل كلها سنة ١٩٥٨ ، وثلاثها سنة ١٩٥٩ ، ثم تفاقمت حتى جاوز عدد ما يجهض من الحمل عدد ما يكتمل الى الولادة . ورأت الدولة أن الأمة تمارس لونا من الانتحار بالانقراض فبدأت تتراجع وتعود أدراجها بقصر السماح بالإجهاض على الدواعي الطبية ، وتشجيع غو الأمة بمنح مكافآت وعلاوات عن الولادة والمواليد ، وتقرير أجازة أمومة براتب كامل ، وإعفاءات ضريبية للأسرة الكبيرة .. وتبعت رومانيا غيرها من دول أوروبا الشرقية .

أما القانون الانجليزي الذي صدر في ١٩٦٧ فقد أباح الإجهاض ان كان استمرار الحمل يحمل في طياته خطرا جسيما أو نفسيا على المرأة أو أي طفل من أطفال العائلة بما فيهم أبنائها أو أبناء زوجها أو الأولاد بالتبني .. وفي قياس الخطر حض القانون على اعتبار الظروف البهية الحاضرة أو التي ترتقب في المستقبل المنظور .

ولم يكن الإجهاض في ظل التشريعات التي تضيق رقعتها مقيدا بالمعنى المتوقع .

دائما كان هناك أفراد من داخل المهنة الطبية أو من خارجها مستعدون لإجراء الإجهاض سرا لقاء أجر متفاوت .. ومنهم من جمع ثروات طائلة من وراء ذلك . وكان هؤلاء المجهضون في الخفاء سببا خلال تجاربهم في ازهاق أرواح كثيرات .. أو إصابة كثيرات بمخاطر صحية تحمي بعدها الضحية بعلة مزمنة أو تفقد القدرة على الانجاب . ولعل مآسي هذا النوع من الإجهاض — الذي كان يسمى « الإجهاض الاجرامي » كانت أقوى حجج المطالبين بإبادة الإجهاض .. فما دام الإجهاض سهم فمن الخير أن يتم في ظروف مأمونة وتحت رعاية طبية وافية .

وكا كانت القوانين تهدد بالاستخفاء منها كذلك كانت تهدد بالتحايل عليها .. وفي ظل القوانين التي وسعت رقعة الإجهاض بدافع الخطر على الصحة الجسمية أو النفسية ، كان يكفي أن تقول الفتاة « سأنتحر إن لم تجهضوني » .. فيكب الطبيب على أوراقتها — « نزعة انتحارية » ويكفي هذا مبررا للإجهاض .

على أن هناك ظاهرة لوحظت جديرة بالتسجيل .. فقد كان يظن ان إبادة الإجهاض بالقانون ستقضي على تجارة الإجهاض الإجرامي ولكن دهشت السلطات عندما تبين ان العكس هو الذي حدث . ففي هنغاريا قبل عام ١٩٥٦ وهو العام الذي أبيع فيه الإجهاض — كان عدد الإجهاضات غير القانونية في حدود مائة ألف إلى مائة وخمسين ألفا .. فإذا هي بعد الإباحة تصل مائة وستين لائة ألف في الستينات .. وتجاوز مائتي ألف عام ١٩٦٨ .. وصدقت ذلك تجربة اليابان

وعلى هذا فإن القانون يتسع لأن يقال ان أسرة تتبنى طفلا ثم تحمل الزوجة ولكن الطفل المتبنى يؤذيه نفسيا قديم الوليد الجديد فيباح أن تجهض المرأة .

وكان واضحا ان القانون الجديد لم يكن استجابة لطلب الهيئات الطبية . بل ان مجلس الجمعية الطبية الملكية لأطباء التوليد وأمراض النساء طلب أن تشكل لجنة من الأطباء والقانونيين لبحث الموضوع فأهمل طلبة .. واجتاحت برلمانها موجة اعلامية عاتية تنادي أن الإجهاض حق لكل من تريده وأنه لا يجوز أن تحمل امرأة جنينا لا تريده .

وقد أعلنها الدكتور السير توماس جنكوت في الاذاعة البريطانية ، فقال ان قانون الإجهاض الجديد قد احتضنته مجموعة من المشاغبين قليلة العدد ولكن قوية التنظيم ، غزت الرأي العام بالدعاية المفرضة المهرقة ، وسخروا الصحافة في غسل فخ الأمة بشعار الإجهاض حسب الطلب ، وبأموال مجلوبة من الخارج طبعوا وروجوا كتيبيا يشرح القانون الجديد بأسلوب مغرض .. وعندما عرضنا المساهمة في البحث قال أحد أعضاء البرلمان نحن هنا لنشرع لا لنستمع لآراء الفئتين .

كان القانون الجديد إذن في غاية المرونة . وقد ترك الظروف للطبيب فماذا كان ؟ .

كان ان الذي يحكم ضميرهم ظل يحكم ضميرهم .. ولكن الذي كان يتعاطى تجارة الإجهاض خفية جاهر بتعاطيها في ظل القانون وفي حمى شرعية لم تكن من قبل .. وكان ان الذين جاء القانون بدعوى حماية الناس منهم أصبحوا هم في حماية القانون .

وماذا كانت الآثار المباشرة لتنفيذ القانون ؟ تبدت الملاحظات الآتية :

أ - زيادة مضطربة في حالات الإجهاض لدرجة شغلت من أسرة المستشفيات ومن وقت الأطباء الاختصاصيين ما عطل علاج المريضات بالأمراض الأخرى .

ب - كان من بين النساء المجهضات ٤٤ بالمائة فقط سيدات متزوجات .. أما الـ ٥٦ بالمائة الباقية فكانت احوال سفاح من بنات (٣٧ بالمائة) أو مطلقات وأرامل (٩ بالمائة) وهو ما نبىء عن حقيقة الحاجة التي يلمسها القانون الجديد . وفي أمريكا بلغت نسبة حمل السفاح بين المجهضات درجة أعلى من ذلك .

ج - كانت ثلاث مستشفيات خاصة في لندن تجري من الاجهاضات أكثر مما تجرعه مستشفيات منطقة لندن المجانية الحكومية .. وهذا يدل على مدى الاستغلال التجاري للإجهاض .

د - ورغم إباحة موانع الحمل وإباحة الإجهاض فقد زادت ولادات السفاح الى الولادات الحلال زيادة كبيرة .. مما يدل على أن لب القضية هو إشاعة جو من التسيب وعدم الحجل من الحرام وعدم الاكتراث بالروادع والزواجر والمسؤوليات وبعبارة أخرى تنفى الإباحة الجنسية .

الحلقة الأخلاقية التي أفضت للإباحة

الذي ذكرناه من تطويع القانون حتى أفضى لإباحة الإجهاض لا يمكن النظر إليه مجردا .. فهو جزء من صورة لا يفهم إلا بالنظر للصورة كلها وإلا كنا كمن قرأ « ولا تقربوا الصلاة » ثم سكت فموجة إباحة الإجهاض هي خيط من نسيج ، وعطوة على طريق . وجزء من كل .. اجتاحت العالم بعد الحرب العالمية الأولى فلسفتان جديدتان ولعلهما ذراعان لفلسفة واحدة .. الأولى تنكر الله أساسا

وتنكر الدين منتهى إياه بأنه أنفون الشعوب . وتدعي أن الأنبياء كانوا مصلحين اجتماعيين أرادوا إغراء الناس باتباعهم فوعدهم بمغام لم يكونوا يملكونها .. ولهذا أحالوهم الى مصرف وهمي يسمى النعيم في الآخرة ، واتسعت هذه الفلسفة حتى أصبحت تبسط رواقها على أكثر من ثلث سكان الأرض .. وقد هدفنا من البدء الى اخلاء النفس من الله .

أما الذراع الثانية فرفعت في الغرب المسيحي شعار مذهب جديد اسمه « الفضيلة الجديدة » رابكة موجة التقدم العلمي والانتصارات التي حققها العقل البشري . وراح هذا المذهب بمجد هذا العقل وينادي بجعله الهادي والمرشد والمحرور الذي تدور حوله الحياة .. والمرجع في تنظيم السلوك .. فما وافق عليه العقل فصواب وإلا فهو خطأ .. ولما بلغ الغاية من تقديم العقل دعا إلى أن يعرض الانسان عليه كل التراث الانساني ليراجعه في تحرر من المورثات السخيفة البائدة أو التي آن لها أن تبيد . وفي دوره الجديد كسلطة عليا في حياة الانسان أخذ العقل يقرر ويستبعد ، ويحرم ويحلل ، ويثبت وينفي ، وباختصار احتل العقل مكانة الاله .

وفي موجة عارمة من غسيل المخ لم يتب الناس إلى أن إلههم الجديد محدود وناقص . فالعقل يصير حتى الأفق ولكن وراء الأفق آفاقاً لا يحيط بها . والعقل ناقص العلم ولا فما المحكمة من إقامة المختبرات ورصد الميزانيات للبحث العلمي . أليس كل يوم تأتينا بكشف جديد حجة علينا أننا كنا في اليوم السابق أقل علماً أليس اجتهدنا الفائق في البحث العلمي مرادفاً لادراكنا ان هناك ما نجعله ؟ .

وراح العقل فيما راح يستعرض القيم والفضائل القديمة ويضع بدلا منها قيما وفضائل جديدة . وتحت رايات الحرية بشر الانسان بأنه حر فيما يفعل ما دام لا يؤذي غيره . .

وقامت تساند هذه الحركة حركة فكرية أخرى منفصلة عنها في الظاهر لا في الباطن .. اسمها مذهب « الفضيلة بلا دين » داعية أن على الانسان أن يحب الخير لذاته ويكره الشر استجابة لفطرته وبغير حاجة إلى اعتناق دين ما .. بل ها هو ذا الدين طالما فرق الناس وتسبب في المذابح حتى بين أبناء المسيحية ذاتها . وقالوا إنما كان الدين ليهدي الانسان للمحبة وحسن المعاملة والأمانة والخير ، فإن أمكن تحقيق هذه الغايات عن غير الطريق الديني فقد غنمنا الخير محضا وأما التعصب والانغلاق وما يجران إليه .. ان على الانسان أن يتحكم إلى ضميره فهذا هو الحكم المهم ، وكم من صاحب دين يقيم الشعائر ويتمسك بالطقوس والعبادات وهو مع ذلك غشاش أو حاقد أو فاسد أو غير أمين .

ولقيت هذه الدعوة إلى الفضيلة هدى كبيرا في نفوس كثير من الفضلاء . وكان ذلك كسبا كبيرا للحركة ، فالمهم عندها ألا يكون للشر والخير ميزان ثابت لا يستطيع أحد أن يعث به . ومتى زحزحت صخرة الايمان وقام ضمير الانسان مقام تعاليم الله فالأمر بعد ذلك من السهولة بمكان . فالخارس الجديد لطيف وطيب ، وما دام قد تحرر من روع العقيدة وتلبس بحمة الحركة فالمنافذ يسيرة دون أن يشعر بها ، ونفس الانسان قابلة للتغيير والايحاء بل ان الجديد ليلين بشدة الحرارة ومداومة الطرق .

كانت النتيجة الحتمية أن تقلص ظل الدين عن حياة الناس ، وخفت صوت الله في نفوسهم . ومرت الأيام فإذا الرأي العام الغربي قد أدار ظهره لله بل اجترأ عليه ، وربما ساعد على ذلك أن العقل المفتوح لم يعد يسيغ ما أدخله الكهنة على المسيحية مما لم يكن فيها . ولقد دهشت ودهش الكثيرون دهشة بالغة حين طلع علينا أحد اعداد

مجلة التام سنة ١٩٦٦ مصدرا بعنوان ضخم يسأل « هل الله ميت » وحسبت الأرض تزلزل زلزالها وتخرج أنفاسها والجللة من أوسع صحف العالم انتشارا .. ولكن ظلت المجلة تلوك الموضوع قرابة الستين .. بين مؤيد ومعارض .. وفي عددها في ١٩٦٩/١٢/٢٦ أوردت مقالا اسمه « الكهنوت الجديد وإعادة الحياة إلى الله » . وكما يكون البذر يكون الشر .. وغير عصي على الفهم كيف ان كثيرا من محرمات الماضي صارت من مباحات الحاضر .. ونحت شعار « الفضيلة الجديدة » ما دمت لا تؤذي فأنت حر .. ولم تلق لفهم الأذى إلا النظرة السطحية .. وتغير فيما تغير النظر إلى العلاقة الجنسية ، وإذا الفضيلة الجديدة هي بعينها الرذيلة القديمة .

واتبع ذلك موجة ضاربة وهادفة من كل ما يبعث على الإثارة الجنسية من أفلام السينما وروايات المسرح والأغاني والرقصات والأنهاء وكعب المتعة السريعة وكعب الفلسفة العميقة وبرامج الإذاعة والتلفزيون ومحاضرات عامة ولقائات فردية .. حركة شاملة في عنان واحد الى هدف واحد .. وصارت تيارا اجتماعيا يحرف المجتمعات زرافات لا وحدانا .. ولم تجد الحركة مجالا فقصرت فيه .

استاذ علم النفس في جامعة بريطانية كبرية يحلر من العقد النفسية الناجمة عن الكبت الجنسي لدى الشباب . ويرتراند وسل يعلن في حديث تلفزيوني سعادته بتحقيق دعوته لاقامة علاقات الجنس بين الزملاء والزميلات من طلاب الجامعات ولكن شرط عدم الحمل .. وقد أصبح ذلك ممكنا بفضل موانع الحمل . ولم تنج الكنيسة ذاتها من هذا الغزو الفكري .. ففي مجلة التام ١٩٦٦/١٠/٢٨ ان لجنة من مجلس الكنائس البريطاني تبارك الصلة الجنسية في الزواج ولكنها لا تصر على العفة قبل

الزواج ولا الالتزام بعلمه ، وتدعو لتبعية وسائل منع الحمل للنات غير المتزوجات ولزهد من التراخي في تشريعات الإجهاض . وذكرت مقالا لأسقف انجليزي في الخمسينات يدعو لإنقاف استعمال كلمة « الله » لمدة جيل من الزمان ، ويقول ان اتصال شاب بفتاة جنسيا بحبة وبغير إكراه بشكل ميو .. وذكرت آنذاك قول المسيح عليه السلام (من نظر إلى امرأة ليشتها فقد زنى بها في قلبه) .

واقرؤوا معي في نفس الجريدة قصة الشاب الأمريكي الذي تقدم لمنصب كنسي لم اتضح انه مصاب بالشلل الجنسي .. ولم ينكر ذلك ، كتبت أمه للجنة المختصة تقول كان بإمكانه أن يكذب ويتناقى فقلروا فيه فضيلة الصدق . وسأله صحفي ألا يخشى من طبعه هذا على أحداث رعيته إن أصبح قسيسا فقال لا .. انني لا اجتدل الجنس ، وحسبي أن أحرر على الرجل الذي اسيرح إليه فأستقر معه .. أليس هذا عجيبا ؟ بل الأعجب منه أن الشاب حصل على الوظيفة .

هذه لحة عن المناخ الأخلاقي الذي لَف الغرب ، فلا غرو أن يترك طابعه على قيم كثيرة منها التشريع . فتكون هذه التطورات التي منها قوانين الإجهاض الجديدة ، والتي كان من أحدها عدم اعتبار اللواط جريمة ما دام بين البالغين راضيين مستقرين .

وتحت ستار حرية المرأة قالوا ما دام الرجل حر في اتيان الجنس فلنكن للمرأة نفس الحرية .. بدلا من أن يقولوا ما دام الزنى غير لائق بالمرأة فهو كذلك غير لائق بالرجل .

وتهاقت الشبان والشابات كتبتهن الفراش على النار .. وأطلقت المهفات الطبية كل صيحات الاستغاثة وهي ترى عودة الأمراض السرية الى بلاد كيهطانيا كانت تظن أنها تخلصت منها الى غير

التشريعات الجديدة التي تصر ان الاجهاض مباح
كالماء والهواء للسيدات والآنسات على السواء .

كيف تهدي للرأي الصواب في مسألة الاجهاض ؟

مصادر الهداية في هذا السبيل ثلاثة ستناولها
واحدا واحدا وهي :

أولاً — وجهة النظر الأخلاقية .

ثانياً — دستور المهنة الطبية .

ثالثاً — أحكام الشريعة الإسلامية .

القواعد الأخلاقية :

ونفصل هنا الأخلاق عن الدين عمدا فليس كل
انسان بصاحب دين . وقد أباح لنا الدين بحمد الله
ان نسلك سبيل الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة
والجدل بالتي هي أحسن .. ولا نحجم إذن أن
نناقش الأمر مناقشة علمانية عقلانية بحجة .

نُظر علميا لنشأة الحياة عبر تاريخها الملموع ..
فإذا أرقى صورها الانسان ، وإذا الذي يميز الانسان
عن سائر الحيوان هو أن الانسان انفراد بأنه الكائن
الوحيد الذي تفوق نفسه لشيء فيوجد عنه وهي
قادرة عليه . بينما تتحرك نوازع الحيوان جوعا أو ظمأ
أو جنسا فيستجيب لها استجابة مباشرة حالما تمها ل
الظرف .. .

الا الانسان — فركاز إنسانيته وحضارته اذا
عنصر « كبح جماح النفس » يتفشى حياته ..
وبغير كبح جماح النفس يصبح المجتمع الانساني غابا
وحشية ، وكَم من حضارة فرطت في معنى جماح
النفس ووسرت للأهواء والنزوات أهدر السبل فزلت
فزالت .. وما حضارتنا المعاصرة باستثناء ، ولو استم
الاتجاه الأخلاقي الذي رسمته فمن المؤكد ان حضارته
قد غرست في جسمها جرائم فظاها .

رجعة .. وفقدت جرائمها الحساسة للبسنين فعاد
الزهرى والسيلان بالوفرة التي كانا عليها قبل
اكتشاف البسنين ، مع فارقين خطيين — الأول ان
سن الإصابة كانت حول الخامسة والعشرين
للخامسة والثلاثين فأصبحت بين الخامسة عشرة
والخامسة والعشرين ، وفي عام ١٩٦٥ كانت ٢٧
بالمائة من الفتيات المصابات دون سن العشرين .

والفارق الثاني هو انه في السابق كان معظم
المصابين من الرجال وأقلهم من الاناث فارتفعت
نسبة الاناث حتى ساءت ثم تجاوزت نسبة الذكور ،
لم تعد الإصابة هو موسم الأسس التي تصيب وحدها
العديد من الرجال .. ولكن مرضة اليوم هي الفتاة
العادية طالبة أو عاملة أو موظفة .

وفي أمريكا أعلن الدكتور براون من المركز
الأمريكي لمكافحة المرض في سنة ١٩٦٥ ان سقاية
وخمس ألفا من شباب أمريكا ذكورا أو أناثا تحت
سن العشرين مصابون سنويا بالزهرى أو السيلان .
كما أعلن الدكتور ماكنتري بولوك من جمعية الصحة
الأمريكية ان الاصابات شهدت مؤخرا تفاقما مروعا
ودعا لاعلان حالة الطوارئ القومية .

وزاد الاجهاض وأغلب احواله من سفاح ..
وظفت نسبة ولادات السفاح على الولادات الشرعية
في كثير من ولايات أمريكا ، وقد حضرت مرة مورا
في جناح الحوامل بإحدى أمهات مستشفيات
أمريكا فإذا كل من في الأسرة يقدم لي بلقب
الآنسة فلانة إلا واحدة هي التي قدمت بلقب
السيدة .

وما راعني في نيويورك إلا مظاهره من البنات
الآنسات ترفع اللاتعات وترفع العقائر مطالبة بإباحة
الاجهاض .. ونشرت صورتها بالصحف .

كل هذه القرائن تمثل الدوافع والحافز والنظم إلى

الشعب المختار وإن ما سواها بهائم وعجماءات .

دعور المهنة الطبية :

شهد العقد الأخير نشأة اختصاص جديد بين تخصصات الفروع الطبية .. جاء وسطا بين فرع طب التوليد وفرع أمراض الأطفال .. وذلك هو « الطب الجنيني » الذي يعنى بالجنين قبل أن يكون وليدا .. ويشرف عليه وما زال في رحم أمه .. وقد أمكن الوصول الى تشخيص طائفة من الأمراض التي تصيب الجنين .. وأمكن استنباط علاجات لبعض هذه الأمراض ، وليست كل هذه العلاجات من قبيل التدلوي بالعقاقير بل ان منها اجراءات ذات طبيعة جراحية صرفة تجري على الجنين في الرحم .

وقد يولد الجنين دون أوانه فسرعان ما يوضع في حاضنة صناعية تهوى له الدفء والغذاء والنفس النقي والوعاء غير الملوث .. ولا يزال البحث العلمي يركض وراء اختراع مشيمة صناعية تخدم الجنين المجهض ولو كان صغيرا .

معنى هذا ان الجنين الانساني أصبح بين يدي المهنة الطبية نونا له حق الزبون وحرمة ومكانته . فكيف يجوز أن المهنة من جانب تسبل عليه الرعاية والعناية والحفاظ ، ومن جانب آخر تستبيع أن تمتد إليه يد الطبيب فتنتزع حياته وتنفذ فيه الاعدام لا لشيء إلا لأنه غير مرغوب فيه ؟ .

رأي الإسلام :

حرمة الحياة مقررة في الإسلام كما هو معروف وينسدل هذا على الجنين . إلا أن بعض السلف الأقدمين من الفقهاء قسموا حياة الجنين قسمين .. يفصل بينهما بدء شعور السيدة بحركة الجنين في

وتؤمن بما يرفعه فلاسفنا الملحدون من شعارات الحرية والمساواة .. وتؤمن معهم بحق المرأة في الحرية متكافئة فيه مع الرجل .. بل ونحتكم معهم إليه — من دعوتهم هم ، ومن شعاراتهم هم ، نقول ان بدييات العدالة والمساواة تقول ان كل علاقة بين اثنين لا تكون نتائجها موزعة عليهما بالتساوي هي علاقة تنبو عن العدل والانصاف والمساواة .

وقد اطلقوا الجنسي للرجل والمرأة على السواء بدافع المساواة .. فهل تحققت المساواة ؟ العكس هو الصحيح .. فلقد اتضح ان المرأة هي الخاسرة على طول الشوط .

ان عوشرت وهجرت فهي الخاسرة .

وان حملت سفاحا وأجهضت فهي الخاسرة .

وان ولدت سفاحا فهي الخاسرة سواء أستبقت وليدا بغير أب أم تنازلت عنه لمن يتناه . هذا حتى بمنطقهم ظلم عظيم .. حتى وإن أعفيناها من قال الله وقال الرسول . أو يصورون أن الشبق الجنسي ضرورة لا تقاوم .. فكرة العفة عندهم شيء غير علمي .. وبالأخص يسروا التخلص منها بما إشاعوه من أن البكارة تزول بمزاولة أنواع الرهاضات . وهو علر لم يعودوا يحتاجون إليه الآن على أنه حال .

العفة عندهم شيء نظري ليس في المقدور العملي .. ومجتمعاتنا الإسلامية تقدم الدليل القاطع على أنها هي الشيء الطبيعي ، فما زالت نسبة البكارة في بناتنا قبل الزواج تقارب المائة بالمائة والحمد لله . ان مجتمعاتنا لديها ما تقدمه للغرب الضال في ظلماته .. فالفضيلة طب وقائي ولكن الأمر يقتضي أن ينشط المخلصون لمجابهة حركة الانقصاد الشاملة الماكرة المادفة القادرة .. التي تهدد أن تقوض أركان المجتمعات حتى تنهار فيسهل عليها وراثتها .. حتى تكون طيبة لتحكمها الفقة التي تحسب نفسها

« وليس هذا (العزل) كالإجهاض والوإد .. لأن ذلك جناية على موجود حاصل .. وأول مراتب الوجود ان تقع المادة في الحمل وتختلط بالبروية وتستمد لقبول الحياة .. وإفساد ذلك جناية ، فإن صارت نطفة فعلة كانت الجناية أفحش . وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا ، ومنتى التضاحش في الجناية بعد الانفصال حيا . هذه مسألة .. »

المسألة الأخرى هي ان الفقهاء — وأقول أيضا الأطباء — قد أجمعوا على أن السيدة ان كانت مصابة بما يجعل استمرار الحمل خطرا على حياتها ضحى بالحمل استبقاء لها ، لأنها هي الأصل والجنين الفرع . على أن الأضرار الأخرى التي وردت في السابق لتبهر الإجهاض كأن يكون لبن الأم ضعيفا والزوج فقيرا ان يستأجر الموضع ، أو أن تغشى الأم أن تحمل أثناء الرضاع فوضع ولدها لبن الغيل أي لبنها وهي حامل ، فهذه أسباب زالت ظروفها في زمننا هذا الذي تميأت فيه وسائل منع الحمل وتبأ اللين الصناعي للإرضاع ومستحضرات المقيومات والفيتامينات للمرأة حاملا أو مرضعا .

والحق ان الشريعة الإسلامية لم تقصّر في التدليل على حرمة الجنين وصيانة حقه ، وحسبنا في هذا أن نورد الشواهد الأربعة التالية .

أولا — إذا تولى رجل عن زوجة حامل فإنه لا يجوز التصرف في تركته قبل أن يرصد نصيب الجنين حتى يولد .. وحل الوتة أن يتصلها وإن وضعت الزوجة أكثر من جنين أن يردوا ما أخذوه نصيب الجنين الثاني أو من زاد على ذلك إن وضعت أكثر .

بطنها . ويكون هذا عادة في نهاية الشهر الرابع من الحمل . وتوهم هذا الفريق من الفقهاء أن هذا الأساس سببه ديبب الحياة في الجنين .. أو ما عبروا عنه بنفخ الروح .. وأجاز بعضهم إذن إجهاض الجنين قبل نفخ الروح .

كان هذا الحكم إذن دائرا على هذه العلة . إلا أن التقدم الطبي منذ عصرهم وحتى عصرنا الحاضر كشف ان إحساس السيدة بحركة الجنين لا ينبىء عن بدء هذه الحركة . فالحق أن الجنين يتحرك ويتحرك من قبل ذلك بزمن طويل ولكن السيدة لا تحس به لأن الكيس المائي الذي يسبح فيه يكون في البداية كبيرا فسيحا بالنسبة لجسمه الصغير .. وهر زمن حتى يكبر الجنين فتستطيل لكلماته وركلاته ان تطل جدار الرحم فتشعر بها السيدة بعد أربعة أشهر حمله . بل ان لدينا الآن من الأجهزة ما نسمع به دقات قلب الجنين وهو لم يبلغ الشهرين بعد . ولدينا من الأجهزة ما ترصد به حركة الجنين حتى من قبل ذلك . واستقر علميا أن الجنين منذ بدايته بضعة ملحقة تشرع في الانقسام والتكاثر فإنه كائن حي ينمو ويتطور بصورة متصلة ناعمة دائمة مستمرة دون أن يوجد خط فاصل له قبل وله بعد يتبعان الأكل بما اجتهد إليه الأقدمون .

العلة إذن تغيرت فلا بد أن يتغير الحكم ، وحل ما أفضى إليه التقدم العلمي تتأسس حرمة حياة الجنين في كافة أدوارها .

وهذا الرأي الحديث الذي وصل اليه العلم بالملاحظة المباشرة ، وصل إليه فريق من الفقهاء القدماى عن طريق المنطق والاستدلال ، فقالوا ان الجنين حتى قبل نفخ الروح فيه حياة محترمة هي حياة النور والاحداد فلا يجوز اسقاطه .. ومن هؤلاء الامام الغزالي ، فقد عرض لهذه المسألة ورفق بينها وبين العزل الذي كان يمارس لمنع الحمل .. فقال

ثانياً — إذا أجهضت المرأة جنيناً في أي دور ..
وبدا على الجنين أية أمارات من أمارات الحياة كمطسة
أو سلعة أو تحريك أصبع .. فإن هذا الجنين يرث أماً
من موزنيه الشرعيين مات بعد بدء الحمل .. ثم إذا
مات هذا الجنين آلت تركته لورثته الشرعيين .

ثالثاً — إذا حكم على امرأة بالاعدام كانت
حاملًا تأجل الحكم حتى تضع وليدها وفي رأي
آخر حتى تم رضاعه . وقد أجل النبي ﷺ رجم
الزانية الحامل ، مما يدل على أن الحمل السفاح لا
يبرر الإجهاد على حياة الجنين .

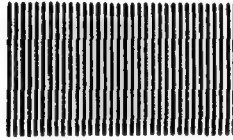
رابعاً — شرع الإسلام عقوبة مالية على أحداث
الإجهاض . اسمها الغرة أن نزل الجنين ميتاً أو نزل
قبل تمام الشهر الرابع . والغرة عشر دية البالغ . فإن
نزل بعد الشهر الرابع حيا كانت الغرامة دية كاملة .
وتدفع لورثة الجنين الشرعيين .. فإن كان منهم من
ساهم في إحداث الإجهاض دفع نصيبه من الغرامة
ولكن حرم من نصيبه من التمهيز . والتمهيز
واجب وإن لم يكن هناك قصد .. فإن عمراً رضي

الله عنه دعا إليه امرأة فخافت وقالت ويلها .. ما لها
ولعمر .. وكانت حاملاً فأجهضت في الطريق ،
واستشار عمر فأشار عليه على بن أبي طالب كرم
الله وجهه قائلاً إن دينه عليك لأنك أفزعتها فألقته .
وامتثل عمر .

وتتعدد الدية بتعدد الأجنة . ودفعها لا يعفى
الجاني من العقوبات التعزيرية الأخرى التي يراها
القاضي أن تبين إن العنوان مقصود سواء كانت
مالية أو غير ذلك .

وتنطفي الغرة الحمل من أبكر أدواره .. بل قالوا
إن المرأة لو ألفت بضعة أو دماً أو غير ذلك مما لو
عرض على ثقات شهدوا بأن فيه خلقاً خفياً أو مبدأ
خلق آدمي لو بقي لتصور فالجاني مسئول أيضاً .

وبديهي أن كل هذه الحقوق فرعية ، تالية للمحق
الأصل وهو حق الحياة . وهو الذي يجب أن نصونه
للجنين .. باسم الطب ، وباسم الخلق ، وباسم
الله .





المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج*

د . عبد الستار ابو غدة - الكويت

تقديم :

إن الغرض من الطب ، كما دل عليه الاستقراء ، أحد أمرين هما : حفظ الصحة ، وإزالة المرض .. والعلاج الناجع في الحالتين بسلوك الوسيلة المناسبة ، وقديماً قالوا : حفظ الصحة يكون بمثلها ، وإزالة المرض يكون بعكسه . ومفاد هذه المقولة أن الصحة لا تدوم إلا بالاستمرار في سلوك المناهج القويمة الملائمة للطبيعة غير المنافرة للفطرة ، والمرض لا يزول إلا بمقاومته بالأسباب المضادة له لأنها يقلب فيها مخالفة ما يعتاده الإنسان حال الصحة والسلامة ..

والمراد مما تقدم أن هذين الأمرين (حفظ الصحة وإزالة المرض) يتطلبان الأخذ بكثير من الوسائل الطارئة على مألوف الإنسان ، وتطبيق جملة من المبادئ التي يتحقق بمراجعتها استدامة الصحة واتقاء المرض أو درؤه بعد الوقوع .

هل أن الصحة والمرض ليسا من خصائص الأجسام المضمونة وحدها ، بل هما يطرأ على النفوس والأرواح أيضاً ، انطلاقاً من أن الإنسان ليس جثة ناطقة فحسب ، بل هو نفس عاقلة .

* بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي .

الكويت : ١٩٨٢ م .

والتشريع الإلهي يربأ بالإنسان أن تنحصر همهته في استدامة الحياة للحواس والأعضاء ولو كان صاحبها (ميت الأحياء) ذلك ان من وراء الضرر المادي : أضراراً تلحق بالدين باعتباره وضعاً إلهياً ينظم عخواها بالغايات الرغوية ، أو تعفري النفس العاقلة السوية التي يفلح من زكّاها ويحجب من دساها ، أو تخل بالتعاضد الاجتماعي بين الإنسان وأخيه من بني آدم الذين كرمهم الله وفضلهم على كثير ممن خلق تفضيلاً .

ورعاية هذه الأسس استوجبت لإرساء الشريعة العديد من المبادئ التي تتناول ، بالإضافة إلى مشروعية التطبيب والعلاج ، تنظيم اجراءاته وملابساته ورسم السبل المثل لتصرفات الطبيب المداوي ، والمرضى الشاكي ، لتحقيق الهدف من خلال الوسائل السلمية ضمن إطار العالم الإسلامية ، وهذه أبرز معالم الطب الإسلامي ، كيلا يكون دفع الضرر عشوائياً ، هل بمط الاستعجارية من الرمضاء اللانحة بالنار الحارقة .. ولا يخفى أن إضفاء المشروعية على أصل فكرة التطبيب والعلاج . لا يستلزم إطلاق التعان لمطلبات ذلك ، لأن الشريعة الإسلامية كما اهتمت بتحديد المقاصد

والأهداف جاءت بتنظيم الوسائل والأسباب ، فإن اختيار الوسيلة السليمة من شأنه تمام الغرض واكتمال الوسيلة السليمة من شأنه تمام الغرض واكتمال الغرض . وذلك للوصول إلى ما ترجع فيه المصالح على المضار ، فإن المصالح المحضة نادرة جداً كما قرر المعنوي بالاستنباط من علماء الشريعة ، ولذا اكتفى برفع المصالح في أمر على ما يكتنفه من مضار ، كما روعي أثر الوسائل في زوال المصلحة ، بأن يؤول إلى أن ما يستهدف بها من منافع يصير كالمضار الخالصة أو أشد .

لا يختلف المراد بكلمة « مبادئ » هنا عن مقتضى الاستعمال في مختلف العلوم ولا سيما الاستعمال الحقوقي الأقرب في الطبيعة إلى الفقه واستعمالاته .. إلا أن كلمة « مبدأ Principal » يؤثر عليها علماء الشريعة كلمة « قاعدة » فهي المتداولة للدلالة على المعنى نفسه فيما يشمل معظم القضايا الجزئية في موضوع ما ، ويحمل الطابع الكلي في الصياغة ، وهي ثمرة صياغة جماعية تعاقب عليها التطوير والصقل واكتسبت مزايا التقيد والدقة والأحكام . وهي — لما تنسم به من الإيجاز والسعة تشبه جوامع الكلم ، بالرغم من أسلوبها العلمي المنفتح على المقومات الأدبية .

على أن هذه المبادئ أو القواعد ليست دائماً مطردة ، بل هي في بعض الأحيان أغلبية ، لا تنفك عن استثناء محدد من شأنه عصمة القاعدة من الاضطراب والتردد ..

وينبئ عن أهمية هذه القواعد اعتبار العلامة القراني إياها من زمرة أصول الشريعة حيث قسم تلك الأصول إلى (أصول الفقه) أي العلم المعروف وإلى (القواعد الكلية الفقهية) وبين أن الإحاطة بهذه القواعد توضح مناهج التعرف إلى الأحكام وتغني عن حفظ جزئيات لا حصر لها ..

وإذا كانت للمبادئ أو القواعد هذه الفائدة الفنية للمختصين في الفقه ، فإن من فوائدها لغيرهم ، كالطبيب وأمثاله ، تكوين الإلمام السريع بجوانب الموضوعات التي تنظمها تلك القواعد — أو المبادئ — وتيسر التعرف إلى الأحكام الشرعية التي يحتاجون إليها في مجال الممارسة من خلال منهج وسط لا هو مسلك الاستنباط المستوعر على غير من له ملكة فقهية وأهلية اختصاصية تتيح له الاستقلال في النظر وبذل الجهد الفكري ، ولا هو المنهج البدائي لتلقي الأحكام المنشورة من غير أن ينظمها أصل تنضوي تحته وهو منهج لا يعني سالكه عن دوام التلقي الحر واستمرار الحاجة للتلقين ..

إن هذه المبادئ وإن كانت لها تطبيقاتها العامة في شتى المجالات ، يعتبر التطبيق الدقيق والاستئثار الخطير لها تمثلاً في مجال الطب والعلاج ، لخطورة آثار التسبب أو المنع من حيث صلتها بمقصد من مقاصد التشريع هو (حفظ النفس البشرية وسلامتها) وهو على رأس (الضرورات) المعتبرة من أهم مقاصد التشريع الإسلامية .

ولما كانت سلامة التطبيق لا تتاح في الميدان النظري بل تفتقر إلى من يملأ ثغرات التصوف الصحيح ، ويرجح أقوى الاحتمالات الدائرة في كل أمر من الأمور قبل اللجوء إلى عنصر التجربة أو مقتضى المقولات المتكتم إليها في كل اختصاص .

فإن من أهداف هذا البحث — وأمثاله — زيادة الوشائج التي تصل بين الفقه والطب وتسهل تناول الفقه المحتاج إليه للأطباء خاصة أو غالباً ، إذ لا بد أن توضع بين أيديهم بالإضافة إلى البيانات المباشرة لبعض التصرفات — طريقة الاحتكام إلى المبادئ (القواعد والضوابط) التي هي النبع الثري للتطبيقات ، وبها يسهل لهم أيضاً أن يولوا الأهمية

للعناصر المؤثرة في وضع التصورات الصحيحة التي لا يقدر طرف واحد على تولي الفصل فيها ، ويمثل هذا التعاون بتحقيق الوصول إلى معالم الطب الإسلامي ذي الخصائص المميزة له كعلاج للروح والبدن معاً ، ومظهر من مظاهر العدل والإحسان والتعاون على البر والتقوى .

لقد اشتملت الشريعة الإسلامية (وما صدقته من سابق الشرائع السماوية) على مبادئ وقواعد تنبئ أحياناً للحض على اجتناب المصالح ، وتنهي أحياناً لدرء المفسدة واجتناب المضار ، فإذا كان الضرر عصبياً عن الإزالة إلا مع أثر يخلفه أجمعت الموازنة بين الضررين للركون إلى أخفهما .. وفي ثانياً هذا المبدأ جملة من القواعد الدقيقة التي تفرز الأضرار بحسب متعلقاتها من الضروريات والحاجيات وبحسب درجتها من الخصوص والعوم ..

ولو ذهنا نستعرض جميع المبادئ المتصلة بالموضوع مع الشرح المفصل والتطبيقات الموضحة فخرجنا عن نطاق المجال المرسوم لمثل هذه الأبحاث . لكن الحرص على مطابقة المقال لمقتضى الحال هو الذي يحدونا للاجتهاد بالقدر المحقق للأغراض الخاصة المنو بها فيما سبق من بيان . ولذلك كان المناسب استقطاب المبادئ الأساسية بالصورة التي يبرز فيها الموضوع والقصد منها بدلاً من الألفاظ والعبارة ، ويستتبع ذلك الإغضاء عن التفاصيل الذي مرده الترادف أو التشابه في صياغة المبدأ أحياناً ..

مبادئ المصلحة :

ان التيسير من خصائص التشريع الإسلامي العامة ، وقد تواردت على اثبات هذه الخصيصة كثير من نصوص القرآن والسنة منها قوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) البقرة/ ٢ وقوله : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) المائدة/ ٦ .

ومن الأحاديث قوله ﷺ « إن هذا الدين يسر » أخرجه البخاري وقوله « يسروا ولا تعسروا » .

والتيسير ليس شعاراً معنوياً بل هو مركّز لكثير من القضايا التي لم يرد نص بشأنها ولا ورد بشأن ما هو قريب منها مشابه له ليقاس عليه لذا ظهر هذا المبدأ بصورة قواعد تشريعية عامة :

(الأصل في المنافع الإباحة) :

ومعنى هذا المبدأ ان الإباحة هي الأصل فيما فيه نفع للناس ، — مما لم يتناول نص أو يمكن مقياساً على منصوص — إلا أن هذا فيما تمحض من الأشياء منفعة خالصة ، والشأن في هذه الزمرة انها تترك من النصوص أو من سكوت الشارع وهي مرتبة سماعاً بعضهم

هذا عن إزالة المرض . أما حفظ الصحة فإن أهم المبادئ المعول عليها لتحقيقه قاعدة تحرم المضار ووجوب التحرّز منها قبل الوقوع في-أخطارها وسلوك الطرق الوقائية وعدم الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة .. وإلى جانب هذين المبدأين هناك قواعد أخرى كثيرة منها الحض على النفع ، والتعاون ، وبذل المعروف ، وكرامة النفس الإنسانية ، ورعاية المقاصد الأساسية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال ، وهي أساس للتطبيب والعلاج بشئ أنواعه كما هي أساس التكيف الشرعي لاجراءات الطب الاستعاضى الذي يقرع على هذه المبادئ ، مضافاً إليها بعض المبادئ الأخلاقية كالإتيان دون تجاوز حدود الله وحقوقه .

مفسدة تناسب التحريم (أو الكراهة) والثاني مباح
لصفته وهو ما اشتمل على مصلحة ، أو كان ليس
فيه "مفسدة ولا مصلحة ، وهو قليل ، فلا يكاد
يوجد شيء إلا فيه مصلحة أو مفسدة .

تجنب المضار وإزالتها

مقتضى المبدأ السابق أن المضار متناولة بالموقف
العام للنفع ، تحت طائلة الإثم والعقاب ، سواء كان
الضرر بالمبادرة أم على سبيل الانعكاس وقد تجل
ذلك بإحدى جوامع كلمه ﷺ وهي قوله (لا
ضرر ولا ضرار) و (الضرر) حصول الأذى أو
المفسدة ابتداء ، و (الضرار) حصوله على سبيل
الجزاء ورد الفعل . وقد استمد من هذا الحديث ،
في ظل قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى
التهلكة) ، أكثر من مبدأ شرعي ، وهي إذا روعيت
مجتمعة كانت نبراساً في الممارسة الصحيحة
لأجراءات التطبيب والعلاج لتوفير الطمأنينة من الإثم
الذي يحيك في النفس ، ولتحاشي المسؤولية
وموجبات الضمان إذا لم تستخدم موازين العدل .

وتشتمل هذه القاعدة على جملة من المبادئ
مكونة من نوعين : وقائي وعلاجي .

الجانب الوقائي

الحفاظ على الفطرة السليمة

شرع الله عز وجل مبدأ الحفاظ على الفطرة
الإنسانية باعتبارها (فطرة الله التي فطر الناس
عليها لا تبدل خلق الله) ، وهي الحالة الأصلية
المستحقة للبقاء بعيداً عن التغير المعنوي أو المادي
(كل مولود يولد على الفطرة) ووسيلة تحقيق هذا
الهدف إرساء المبادئ وتميزها بالتطبيقات العديدة
وبما يكفي هنا : الإشارة إلى أنها جاءت متنوعة .

(مرتبة العفو) اشتقاقاً من قوله ﷺ (وما سكت عنه
فهو مما عفا لكم) أخرجه الزوار بسند صالح كما قال ابن
حجر ، ولي رواية (وسكت عن أشياء رحمة بكم
غير نسيان فلا تبحثوا عنها) . ومن الأدلة المشهورة
لهذا المبدأ قوله تعالى « خلق لكم ما في الأرض
جميعاً » . والهدف من هذا المبدأ : الإقدام على ما
تحققت فيه صفة المنفعة ولم يرد بشأنه منع ،
واطمئنان القلب إلى إباحته وانتفاء الإثم عن الانتفاع
.. ٤

(الأصل في المضار التحريم)

والمضرة بعمومها تشمل ما كان شدة في البدن ،
وبغيد هذا المبدأ أن المضار مما طلبت الشريعة طلباً
جازماً الكف عن فعلها ولم يرد فيها نص يحصها .
وان ما سلف من مستندات للمبدأ السابق تتناول
من طرف خفي هذا المبدأ فضلاً عن اقتضائه بالعقل
السليم الجرد عن الشوائب .

على أن هذين المبدأين (أصالة لإباحة المنافع —
وإصالة تحريم المضار) رغم استمدادهما الشرعي لا
يرقيان إلى معارضة الأدلة والقواعد الشرعية العامة ما
كان منها خاصاً في الوطن المخصوص أو عاماً يتناول
جميع أفرادهم .. وفضلاً عن ذلك لا بد من التزام
التوصيف الدقيق للضرر والنفع بأن يتولى الشارع
نفسه بيان ذلك فيكون حكمه هو الفصل ، أو تراعي
قواعد المصالح والمفاسد القائمة على استهداف ما كان
النفع أو الضرر فيه خالصاً ، أو هو الغالب الراجح ، ولا
عبء بالنفع المغمور المغلوب في جنب الضرر الغالب ،
كما لا عبء بالطوارئ المؤقتة في إزاء الثابت .. وتأمل
هذه الأشياء والنظائر ينمي مقدرة البت في المسكوت
عنه مما المأل فيه إلى الاستنباط الدقيق وسؤال أهل
الذكر : أهل الاختصاص كل منهم في مجال خبرته .

قال العلامة القرطبي : ان الموجودات في هذا العالم
قسمان : الأول حرام لصفته ، وهو ما اشتمل على



(الضرر يدفع بقدر الإمكان) .

والمعانة هو من قدر الله ، وبذلك أجاب عمر رضي الله عنه من تردد في تجنب البيعة الموبوءة : (نفر من قدر الله إلى قدر الله) .

وتصبروا عن بقاء (الضرر) دخیلاً هجياً جاء المبدأ القائل :

(الضرر لا يكون قديماً) أي لا يحظى بحصانة ولا مكتسب استيطاناً مهما تطاول زمانه بل ويظل مزلول الزكأن مضطرب الجنان يهدده نداء الرحيل ، لأنه (لا تبديل لفطرة الله) .

وللمبدأ الأساسي (إزالة الضرر) حالة تحف به من المبادئ التي يتم بها تنظيم كامل له يتناول في آن واحد رسم الوسائل وتحديد المقاصد ، منها :
(الضرر لا يزال بمثله) وبعبارة أخرى تقدم البديل :
(الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) وبأسلوب آخر :

(يتحار أهون الشرين) وتحديد الشربة والخميرة ليس بالهوى بل ضابطه :

(إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما) وبالتحديد :

(يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) وبكلمة جامعة :

(دره المفاسد مقدم على جلب المصالح) .

وهذه المبادئ الغنية عن التطويل بشرحها توضح بالخطوات الحكيمة التي ينبغي سلوكها في مجال التطبيق والعلاج : بأن لا يطغى خوف الخطر المائل في الداء على استشعار الخطر الكامن في الدواء ، إذا كانت كفة هذا راجحة على ذلك . .

والمحظورات ، على ما في بعضها من ملاذ أو أرباح موقوتة أو فردية ، جديرة بالمنع ولو أهدرت به المصالح الجزئية ، ومن هنا نشأ حكم الشريعة (وما وافق منهجها) بالحجر على الطبيب الجاهل بأصول

والدفع هو المحلولة دون الوقوع ، باتخاذ الإجراءات والاحتياطات الكفيلة بالوقاية منه سواء كانت سلبية بالامتناع من أفعال مؤدية للضرر ، أو إيجابية بالأخذ بما يحصم منه ، ومفاد هذا ان الضرر لا يترث فيه حتى يقع بل يذلل كل ما أمكن لدفعه .

كما أن دفع الضرر إن لم يمكن كلية يدفع المقدار الممكن منه ، فليس هناك تلازم بين الدفع والاستئصال ، بل ان التخفيف للمقدار الموشك وقوعه يحظى بالاهتمام الشرعي نفسه إذا تمذر تقاضي جميعه . هذا المبدأ يشقه (دفع الضرر — ولو الممكن منه) هو المظلة الفنية للمثلين المتداولين : (الوقاية خير من العلاج) و (ما لا يدرك كله لا يترك بعضه) .

الجانب العلاجي العودة إلى الفطرة الأصلية

إذا حل الضرر ، في غيبة الضمانات المقامة سدوداً دون وقوعه ، فإن الإجراء المطلوب حيثئذ إجباي فعال من شأنه تصحيح ما نزل من انحراف عن الطبيعة برفع الضرر وإزالته وهو مفاد المبدأ القائل :

(الضرر يزال) :

أي الشأن فيه أن ينحى عن أصابه ، ولا يعتبر حصوله وضعاً طبيعياً وأمرأ واقعاً مهما تقادم أو تضاعف أثره ، ولا ذريعة للمتوكلين المدعين الركون للمقادير ، وهي كما تجري بما لا يعرفه الإنسان إلا بعد حصوله ، فإن بقاها كذلك لا يحكم له باللزم والثبات إلا بعد المحاولة والأخذ بالأسباب ، وإذا كان المرض (أو الضرر عامة) أمراً مقدوراً فإن الشفاء

الصنعة ، والحيلولة بينه وبين فوائد المزاولة النافعة له شخصياً ، لما في ذلك من حفظ المصالح العامة ودرء المفاسد المتوقعة .

وهو كذلك مناط الفصل في مسائل العلاج بوسائل هي في الأصل محرمة ، أو التداوي ببعض المهرمات إذا تعين ذلك سبيلاً لإزالة الضرر ..

رفع الحرج ومراعاة الضرورة

إن رفع الحرج عن المكلفين من المقاصد الأساسية للتشريع الإسلامي عامة ، وله هنا مظاهره الخاصة الكثيرة التي يتعاقب أثرها لتحقيق سمو الشريعة عن أن يكون طابعها الجمود على نمط واحد من التكليف ، تأسيساً على أن تلك التكاليف نصها الشارع الحكيم ، بالنسبة للأفراد ، لمقصد عام هو : « إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله احتياطاً ، كما هو عبد الله اضطراراً » وإن المقصد بالنسبة للمجموع هو « إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي » فهناك نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به ، ومطلوب من كل فرد أن ينضوي تحت هذا النظام وينقاد له لا لهواه .

ولهذا جرت الشريعة الإسلامية في التكليف على الطريق الوسط الأعدل الداخل تحت طاقة الإنسان من غير مشقة عليه ، ولا انحلال لريقة عبوديته لله ، وجاءت تكاليفها لتحقيق توازن ينشد غاية الاعتدال في جميع المكلفين .. فإن آل الأمر للميل إلى جهة التشديد بسبب واقع خاص ، أو حال متوقعة ، عاجلت الشريعة ذلك بالرخص الشرعية الدائمة ، أو بمراعاة ظروف الضرورة الطارئة ، ليظل المكلف في جميع أحواله ملتزماً بما نصبه الله من معالم دينه التي لا تغادر صغرة أو كبرية من شؤون الحياة إلا وضعت لها أصلاً يرجع إليه ومقلاً يلجأ إليه . وهذا

غاية الإحسان والإنعام من الله .

والضرورة التي اشتملت الشريعة على كثير من المبادئ لمراعاة ظروفها هي كل ما فيه مشقة بالغة وحرج ، وهي الحالة التي تلجئ الإنسان إلى فعل المتنوع عنه شرعاً ، أو هي الحالة التي يصير بها الإنسان معرضاً للتلف إن لم يقدم على المنوع . ولما كان من خصائص الشريعة الإسلامية رفع الحرج ودفع المشقة سواء كانت المشقة من النوع غير المقصود للشارع أصلاً ، وهي المشقة غير المعتادة ، أم من النوع الذي لا يخلو عنه أصل التكليف ، لأنها في بعض الظروف تتحول إلى منزلة المشقة غير المعتادة ، وهذا التحول ليس واقعاً على طبيعتها بل هو بمحصل سبب اقتضاه . قال القراني : (كل ما حرم لصفته لا يباح إلا بسببه ، وهو الاضطراب » وفي التعليل الدقيق لإباحة المخطور هنا يقول العز بن عبد السلام : « الضرورات مناسبة لإباحة المخطورات جلباً لمصالحها) أي للمصلحة المغلوبة بمفسدة راجحة ، بناء على أن معظم الأمور تشتمل على مصالح ومفاسد ، والعبرة بالراجح فيها منهما ، ففي حال الضرورة يستفاد من تلك المصلحة النادرة التي أهدر أمرها في الأحوال الطبيعية .

وقد صاغ علماء الشريعة هذا المبدأ بمجملته من القواعد المشهورة المتداولة بين المختصين بل بين غيرهم من طبقات الناس على حد سواء مع شيء من التحريف أو اغفال القيود الواجب مراعاتها . .

وقطب الرحي لتلك القواعد هو قول الله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) وقول الرسول ﷺ : (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه) وقوله فيما أجاب به قوماً سألوه عن أكل الميتة في الخصصة (فشأنكم بها) ، وها هي نبذة عن تلك القواعد بتوضيح يسهل به استثمارها على الوجه السليم :

(المشقة تجلب التيسر) :

بدءاً من: إباحة النظر واللمس للضرورة عند الاقتضاء ،
وانتهاء بإعمال المضجع في البدن دون أن ينشأ عنه
قصاص أو ضمان . .

وإلى جانب المبدأ المراعي لحال الضرورة التي
تستلزم التعرض للتلف أو وفرع الخطر هناك مبدأ
يعطي نفسه لحال (الحاجة) وهي ما ينشأ عنها
عسر وصعوبة في الظروف الجماعية الشاملة للأمة أو
الخاصة بطائفة أو مجموعة خاصة ، لا للأفراد فيكون
(عموم الطرف) في (الحاجة) مدعاة لإحلالها
منزلة الضرورة التي يطبق مبدؤها ولو كانت فردية .
وهذا المبدأ هو :

(الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، عامة كانت أو
خاصة) .

والمبادئ المتناولة لأثر الضرورة والحاجة العامة
للأمة ، أو الخاصة بمجموعة من فئاتها ، محاطة
بالضمانات الكافية للحيلولة دون اتخاذ ذلك ذريعة
للخروج عن دائرة التكليف ، وإلغاء الالتزام
بأحكام الشريعة على نطاق زائد عن مقتضى
الضرورة أو الحاجة ، وللتعبير عن أهم تلك
الضمانات جاءت المبادئ التالية :

(الضرورات تقدر بقدرها) :

فيباح بالضرورة القدر الذي يدفع الخطر ، من
غير بغي ولا عدوان ، وتطبيق هذا المبدأ سار في
تصرفات التطبيق ، فلا يتجاوز المقادير المجهزة إلى
غيرها سواء من جهة أصل الفعل الاضطراري ، أو
من جهة توقيته واستمراره :

(ما جاز لعذر بطل بزواله) أو بصياغة أخرى
لفكرة المبدأ هي :

في هذا المبدأ وصف للحال الموهودة من الشريعة
الإسلامية السمحة مما تقدمت الإشارة إليه من
استهداف التوازن وإعطاء كل ظرف ما يناسبه ،
وزيادة عما سبق عن الضرورة من بيان توضيحي
فإن المراد بالمشقة الجالبة للتيسر : المشقة التي تتجاوز
حدود المعتاد ، لأن التكليف لا يخلو عن المعتاد منها
فهو إلزام ما فيه كلفة ، ولو شمل التخفيف جميع
التكاليف لكان — كما قال الإمام الشاطبي نقضاً لما
وضعت الشريعة له من إخراج المكلف عن داعية
هواه . وضرب من الأمثلة على تسويف ذلك طلب
المعاش بالاحتراف وسائر الصنائع فإنه مع اعتياده لا
يزيل ما فيه من الكلفة .. وأحوال الإنسان كلها
كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته
ولكن جعل الله له قدرة عليها بحيث تكون تلك
التصرفات تحت قهره لا أن يكون هو تحت
قهرها . .

وفي نحو هذا المبدأ الوصفي جاءت قاعدة أخرى
مؤكدتها هي :

(الأمر إذا ضاق اتسع) :

على أن ثمة الخاصة التشريعية المعبر عنها بالمبدأين
السالفين جاءت في مبدأ مشهور متداول هو :

(الضرورات تبيح المحظورات) :

وقد سبق بيان استمداد هذا المبدأ ، وهو ذو
غزارة في التطبيقات وأبرزها يتصل بقضايا التطبيق
والعلاج ، فإن ممارسة أي من الإجراءات المتدرجة
فيهما هي في الأصل محظورة ومعتبة جناية على
النفس الإنسانية أو جزء منها ، أو تسبباً في إتلافها
والحاق الضرر بها لولا عامل الضرورة الذي تسوغ
معه تلك التصرفات وتغدو من باب أداء الواجب أو
الفعل المأذون به .. ولا مجال لسرد التطبيقات الخاصة

إذا زال المانع عاد الممنوع) ، وهو كما ينظم بقاء لسوغ الاضطراري من حيث الزمن يؤكد الرطب فقدان البديل السائع ووجوده ..

هذا ، وإن مبادئ مراعاة الضرورة هي المظلة لشرعية لكثير من قضايا التطبيب والعلاج ، ليس للأفعال وحدها ، بل للأشياء المحتاج إليها لإزالة لحالة المرضية التي يتحقق فيها شروط الاضطرار ، كالتداوي ببعض الهرمات عند تعين الاستشفاء بها وعدم وجود دواء طاهر حلال يؤدي الغرض ، حسب اخبار الطبيب المسلم الثقة في تدبيره وعيونه ، وذلك إذا لم يسعف تطبيق مبادئ المطهرات التي منها : انقلاب العين الأصلية واستحالة المادة إلى خصائص مادة أخرى .. فحيث تسوق الضرورة إلى استعمال بعض المواد في العلاج والمداولة ولو كان محكوماً — في الأحوال الطبيعية — بتحريمها للنجاسة أو لسبب آخر من أسباب الخطر ، دون أن ينشأ عن ذلك المساس بمقصد أساسي من مقاصد التشريع . فيباح بالضرورة — عند بعض الفقهاء — التداوي بالمقدار الذي لا يسكر . أما المقدار الذي يسكر فحرمه موضع اتفاق ولو للدواء ، لأنه كما يقول الإمام الشافعي ، وملذه هو الأرحب في هذه المسألة :

منع من أداء الفرائض ويؤدي إلى فعل الهرمات . ومستند اتفاق الفقهاء على تحريم التداوي بما يسكر هو قول النبي ﷺ عن الحمر مخاطباً من كان يصفها للدواء : إنها ليست بدواء . أما المشمول بحكم الضرورة فهو المقدار الذي لا يسكر ، والمعروف أن ما يستعمل في الأدوية من المواد القابلة للإسكار هي مقادير قليلة وفي أوقات متباعدة ومع هذا يحسن بالمسلم الخروج من مواطن الخلاف والحرص على الالتزام بالجادة في أمور الدين ، ومثل هذا الموقف إذا اتخذ طابعاً جمعياً يجعل المعنيين

بصناعة الدواء يذعنون لمراعاته تحت وطأة المصالح الاقتصادية بعد أن أهملوا مصلحة الدين وحفظ الثقل ..

وقبل مغادرة الكلام عن هذا المبدأ الهام لا بد من الإشارة إلى اشكال قديم أثر بشأن اعتبار (المرض) حالة ضرورية مسوقة للمحظور على قدم المساواة مع حال (المصلحة) من حيث أن هذه إن لم يتناول فيها الغذاء المحظور أدى ذلك الامتناع إلى التلف يقيناً ، لما سن الله من السنن الكونية بزوال الجوع عند تناول الغذاء . أما الدواء المتناول فقد يحصل مع الشفاء أو لا يحصل فانتفى عنصر اليقين .. وقد جاء جواب هذا الاشكال على لسان الإمام السرخسي بأن ما لا طريق إلى معرفته حقيقة ويقيناً يكتفي فيه بغالب الظن .. ولا شك أن الظن يقوي بما بلغت طرق التشخيص والعلاج من شأن ربيع ، بسبب التطور الزمني واكتشاف كثير من الوسائل الآخذة من اليقين بخط كبر ، بدءاً بالهجر ، ومروراً بالخطوط والأشعة ، إلى ما يكشف عنه العلم من جديد كل يوم ..

حق القبر وإذله فيه

إن من المبادئ المنظمة مبدأ (الحق) لا سيما إن كان للمبادي أو في ملكهم ، وهو شديد الصلة بمبدأ (الإذن) ، وكل من الحق ، والإذن اما أن يرجع إلى الشارع (حق الله) و (الإذن الشرعي) أو إلى الإنسان (حق العبد) و (إذن المالك) ، وإن للمحقوق تقسيمات وأنواعاً ليس من المناسب التوسع فيها بمجال كهذا ، لا سيما أنها موضوع مشترك بين المعاملات المالية والتصرفات الجنائية ، وإن ذلك يجر إلى الكلام عن (المسئولية) وهو جانب عرج على حدة لاتصاله بأمر آخرى غير الحق والإذن ، كالتقصيد وطبيعة الفعل والخير ..

وهو مطرد حيث يكون هناك قيود للإذن الشرعي ، أما إذا كان الإذن من صاحب الشرع — أي الجواز — مطلقاً عن أي قيد (ومثاله مما هنا الاجراء الطبي حسب المعتاد إذا أدى لتلف غير مقدور على التحرز منه) فإن المبدأ المستحق التطبيق هنا أن : .

(الجواز الشرعي ينال الضمان)

وهو كما حققه الشراح لهذه القاعدة : الجواز الشرعي المطلق عن أي قيد (عدا عدم التقصير والتعدي) ومثاله : أن يكون التصرف الطبي لم تلحظ فيه القيود الشرعية العامة كحفظ حق الغير (بمحصل الإذن) أو التحرز من مضاعفات يمكن التوقي منها ، لأن تجهيز الشرع هذه التصرفات مقيد بشرط السلامة فيما يمكن التحرز عنه . .

ومن تمام القول في الحق والإذن تصرع العلماء كالزم بن عبد السلام والقرافي أن ما هو حق محال لله تعالى ، أو فيه حق له وحق للعباد ، لا يتمكن المباد من إسقاط حق الله في الحالين ، بل ذلك يرجع إلى صاحب الشرع . وينوب عن إذن المالك إذن غيره من الأولياء ، ومنهم أولو الأمر ، في حال الاضطراب إذا ما قد صاحب الحق مقدرة التصرف المعتبر .

الساون والفع والإظهار

إن الحظ على التعاون والإحسان وفعل الخير مما تواردت عليه آيات القرآن والأحاديث النبوية المروقة ، ونفع الناس من الرغائب المشروعة المسمودة إلا فيما نبى الشارع عنه ، والنهي أما لمحظور يتصل بالفعل النافع لضرر ديني عام ، أو لأن النفع بمقابلته ضرر أكبر لهذله ، على ما سبق في مبادئ إزالة الضرر ومراعاة الضرورة .. فإذا خلا الفعل النافع

على أن من المفيد لتتبع المبادئ النبوية بالإشارة إلى أن منها :
(لا يجوز لأحد أن يصرف في ملك الغير بلا إذن) :

وبن الإنسان ملك لله عز وجل وفيه مع ذلك حق للعبد نفسه ، فهو مما يجمع فيه الحقان (حق الله وحق العبد) وهذا من حكمة التشريع فهذا الاجتماع للحقين مما يستظهر به على صيانة محل الحق بدلا من سهولة سقوطه أو إسقاطه ما لم يتوافر اجتماع إذن الشارع مع إذن المالك . وإذن الشارع منه المنصوص عليه في صورة أحكام شرعية ، ومنه المنوط بالولاية العامة التي تقول قاعدتها :

(التصرف على الرحمة منوط بالمصلحة) :

على أن إذن الشارع سواء كان بالأحكام المنصوصة أو القواعد العامة هو المرجع في حال القصور أو العجز عن إصدار الإذن ممن كان الأصل أن يملكه ولهذا كان إلى جانب الولاية العامة : الولاية الخاصة والوصاية والقوامة .

أما إذن المالك فهو بإطلاق ابتداء أو اجازته بعد وقوعه .

وما يتصل بهذا المبدأ ما أبداه العلامة القرافي من فرق في الأثر ، بين الإذن من صاحب الشرع (وهو في الغالب عام) وبين الإذن من قبل المالك (وهو من الإذن الخاص) بأن إذن المالك يسقط الضمان ، أما إذن الشارع فالأصل فيه إسقاط التبعة الأخروية والعقوبة ، دون الضمان (المسؤولية المدنية) وهذا تفضل من الله على عباده حيث جعل ما هو حق لهم لا يصح الإبراء فيه إلا برضاهم وإسقاطهم ضمانه . وهذا الفرق تدل عليه القاعدة العامة :

(الاضطراب لا يطل حق الغير) :

للغير من ذلك وكان الضرر الذي يرفع عن الآخرين أشد من الضرر اللاحق بالمقدم على النفع ، فهو من الإضرار على النفس ولو لحقها شيء من الخصاصة أو الضرر المحتمل ، أو المتوهم ..

وهذه المبادئ هي المسوغ الشرعي للتطبيق القائم على تقديم الدم والأعضاء البديلة إلى المرضى الثالثة أعضائهم مما يذله المحسنون فون أن يؤدي ذلك إلى التهلكة المنهي عنها . ومستند ذلك مقتضى النصوص التي أئنا إلى كثرتها في هذا المجال ، كقوله تعالى : (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) وقوله : (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) وقوله : (والعلموا الخير لعلكم تفلحون) وقوله : (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) ومن الحديث الشريف قوله عليه الصلاة والسلام : (من استطاع أن ينفع أخاه فلينفعه) ولي رواية (فليفعل) أخرجه مسلم في صحيحه .

فهذه النصوص وغيرها كثير ، ليست مبادئ أخلاقية فحسب ، بل هي ذات أثر تشريعي في الإباحة والترغيب ، إن لم يكن بالوجوب عند من يجعله أولى ما تقتضيه صيغ الأمر .. فهذا العمل من الجائز شرعاً وهو من صنائع المعروف وأبلغ صور الإحسان و (ما على المحسنين من سبيل) . وهذا كله إذا كان على سبيل التبرع ، لأن المبدأ أنه :

(يضر في الفروع ما لا يضر في المعارضات) :

أما إن كان ذلك على سبيل المعارضة نظير بدل ، فإنه تصرف يضر كثيراً من الحرج والشبهة بالحرام ، جبراً على أن أجزاء الأدمي ليس لها مالك إلا الله تعالى فليست مما يباع ويشتري . وقد بلغ

التحرز ببعض الفقهاء أن يفسروا بيع لبن المراضع بأنه استعجار لشخص الظفر (المرضع) والانتفاع بغيرها أمر تهي . مع أنه مما فصلت في شريعته النصوص الصريحة رعاية لضرورة حفظ الأنفس ، وما اللين هنا إلا أجزاء مبانة بصورة طبيعية عن بدن المرضع ولا نفع مقصوداً لجسدها منه ، فكانه مما استودعها الله إياه لنفع الرضعاء ..

ولا يتنافى مع حظر المعارضة عن هذا البذل أن يقبل البازل ما يكافأ به من غير مشاركة ولا مواطأة ، لقوله تعالى : (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وما روي عنه (ﷺ) : — بالرغم من ضعفه — (من أتى إليكم معروفاً فكافؤوه ، فإن لم تجدوا فادعوا له) فهو مما تشهد له قواعد الشريعة العامة .

كما تملك أولو الأمر تخصيص مكافآت تشجيعية لا مشاركة فيها ولا التزام ، للترغيب في هذا اللون من الإحسان وفعل الخير ، أو للمعونة على ترميم آثاره على الجسم كتشجيعهم على أشباه ذلك من الأعمال المتدبوة أو الواجبة لكونها من الطاعات المفروضة أو مما ينفي احتساب الأجر فيه ..

وأخيراً ، ليست هذه المبادئ كل ما يتصل بموضوعنا ، وهي أيضاً لا يقتصر تطبيقها عليه بل هو أهم مجالات استثمارها والاستئثار بها في تكوين الإلزام بمنحى الشريعة في هذه الأمور عن طريق وسط بين تلقي الفروع المجردة ، أو التوسع غير الميسور في غمار الأدلة ومقتضاها . و (كل ميسر لما خلق له) واثقان العلوم والمعارف والحرف والصناعات كلها مما فرضه الله على جماعة المسلمين ، بإزاء ما عم بفرضيته كل مسلم من طلب العلم بما تقتضيه حالة وتمس إليه حاجته في حياته ومهنته بعد الفرائض العينية المعروفة ..

قائمة المراجع المستخدمة في البحث

المراجع الخاصة :

أهم المراجع العامة :

- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (— ٧٩٠ هـ) ط مصطفى محمد .
- قواعد الأحكام في مصطلح الأنام ، للإمام عز الدين عبد السلام (هـ) ط (١) ١٣٥٣ هـ .
- الفرق « أنوار البروق في أنوار الفرق » للإمام القرافي (— ٦٨٤ هـ) ط دار أحياء الكتب العربية .
- الأشباه والنظائر في قواعد فروع فقه الشافعية ، للسيوطي (— ٩١١ هـ) ط عيسى الحلبي .
- الأشباه والنظائر ، لزين الدين ابن نجيم الحنبلي (— هـ) ط مؤسسة الحلبي وشركاه ١٣٨٧ هـ .
- القواعد ، لابن رجب الحنبلي (— ٧٩٥ هـ) ط الحلبي ١٣٥٢ هـ .
- القواعد والفوائد الأصولية ، لابن الدمام البعل الحنبلي (— ٨٠٣ هـ) ط . السنة المحمدية .
- القواعد للإمام الزركشي (مطبوع بالآلة الكاتبة) تحقيق (رسالة دكتوراه) ثلاثة أجزاء .
- المدخل الفقهي العام للاستاذ الشيخ مصطفى أحمد الزرقا ط . الحيلة .
- شرح القواعد الكلية للمجلة ، للشيخ أحمد الزرقا (تحت الطبع) دار الغرب الإسلامي ، المغرب .
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ، للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباسحين (رسالة دكتوراه) ط . بغداد .
- مجموعة بحوث فقهية (بحث الضرورة) للدكتور عبد الكريم زيدان . ط . الرسالة ومكتبة القدس .
- تفسر القرطبي « الجامع لأحكام القرآن » (— ٦٧١ هـ) ط . دار الكتاب العربي .
- نيل الأقطار وشرح متنقى الأخبار ، للشوكاني (— ١٢٥٠ هـ) ط .
- المسعفي في الأصول ، للإمام الغزالي (— ٥٠٥ هـ) .
- ارشاد الفحول إلى علم الأصول ، للشوكاني .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن رشد الطبيب (الحفيد) ط الحلبي .
- المسوط ، لشمس الأئمة السرخسي . ط السعادة .
- التاج والاكلیل للمواق المالكي (يهامش مواهب الجليل) ط . السعادة ١٣٢٨ هـ .
- أسنى المطالب شرح روض الطالب للقاضي زكريا الأنصاري الشافعي .
- المعنى شرح مختصر الحرلي ، لابن قدامة الحنبلي .
- المحلى ، لابن حزم الأندلسي (— هـ) ط . المنصة ١٣٥٠ هـ .
- زاد المعاد (الجزء الثالث : الطب النبوي) لابن القيم .



العزلة والحضارة

ملاحظات وتساؤلات

د . محمد كمال الدين إمام

تمهيد : في مقاله المنشور في العدد ٣٢ من المسلم المعاصر وعنوانه « الحضارة قبل أن تولد » يحدد الأستاذ الدكتور عبد الحليم عويس علاقة ضرورية بين العزلة والحضارة ويصوغ قانوناً عاماً يملئ الموضوع الأساسي لمقاله وإن ضم في ثناياه قضايا أخرى كثيرة ، ونستأذن الفكر الصديق في التعقيب المفصل على الموضوع الأساسي ، وفي الموضوع الموجز على أمرين هما : الحضارة المسيحية التي يراها ، ومشكلة المصطلح

(١)

العزلة والحضارة

الحضارة ظاهرة معقدة ، وتحليلها بالنظرة ذات البعد الواحد ، أو القانون الصارم الذي يتحكم في الفعل الحضاري لم تعد معطيات علمية تتسم بالدقة . والنزعة التأملية للحضارة والتاريخ تقود أصحابها إلى أنساق فلسفية وأبنية فكرية أساسها ذاتي وشخصي في ميدان يحتاج إلى مزيد من الموضوعية حتى يصبح علماً بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن هذه الزاوية تعرضت نظريات توينبي واشبنجلر وماركس وكولنجورود وغيرهم لنقد المؤرخ المحترف .

والدكتور عبد الحليم عويس دافعاً عنه عن وجود حضاري سليم للإنسان المسلم يصوغ قانوناً صارماً لنشوء الحضارة يجعل العزلة مرحلة ضرورية لكل قائد مبدع ، ولكل حضارة فإلى أي مدى يصح هذا القانون ؟ إن العزلة — الفردية والجماعية — لم تدرس بعد على المستوى الفلسفي دراسة تحليل وتأصيل تكشف أبعادها الفكرية ، وأسبابها النفسية ، ونتائجها الاجتماعية ، وصياغة القانون من خلالها — دون فحص الوقائع الجزئية واستنتاج الأحداث واستقراء الواقع — هو تأمل محض ، وهذه النزعة التأملية في فهم العملية الحضارية أفضت إلى أمرين كلاهما لا يمكن التسليم به .

الأمر الأول :

استناد العملية الحضارية في دور التكوين إلى محرك واحد يعوزه التحقق لأن العزلة غير ممكنة بقول وينتد « وكما لا يوجد فرد يحيا منفردا بنفسه فكذلك الجماعات لا يمكنها العزلة وإلا كانت تتراجع إلى حالات البدائية »^(١).

إن الحضارة مفهوم ديناميكي وهي تفتح وصورورة والعزلة سكون أو كما يقول « برديايف » إنها مرادفة للجمجم والعدم ولا يمكن تصورهما إلا عن طريق السلب^(٢).. فكيف يأتي المتحرك من الساكن ؟ أو الوجود من العدم ؟ .

الأمر الثاني : هذه النزعة إلى التعميم ، والتي تجعل من ملاحظة خاصة بحالة معينة قانونا عاما يستوعب الظواهر الحضارية كلها وقد حذر العالم الفرنسي « جوستاف لوبون » من هذه النزعة وقال إن أكبر الأسباب التي تؤدي بنا إلى الخطأ هو تلك النزعة إلى التعميم فهي تؤدي إلى أحكام متناقضة تناقضا يجعل الحقيقة أمرا يصعب تمييزه^(٣) . والعزلة حتى في معناها الغروي ليست علاقة ولا إيجابية بل هي سلب ونفي والعزلة المطلقة في مفهومها الفلسفي ترادف الموت ، وهذا المعنى في العزلة أبرزته الفلسفة الوجودية لدى كيركجور وهيدجر وسارتر وغيرهم بل إن فلسفة الوجود التي بشر بها كيركجور وأقام بنيانها النهائي هيدجر ترى أن الوجود الحقيقي هو وجود الذات ، وأن كل ذات في عزلة تامة عن غيرها من الذات فإذا ما خرجت الذات عن عزلتها كان في ذلك سقوطها^(٤) .

وهذا الموقف هو الأساس الفلسفي الذي أقام عليه اشبنجل فلسفته في الدائرة المغلقة حيث كل حضارة مغلقة على نفسها وهي كائن عضوي موحد لا يعرف غيره ولا يستطيع فهمه أو الاقتراب منه .

وواضح ما في هذا القول من مغالاة فإذا كان صحيحا أن لكل حضارة روحها الخاص فإن هجرة الأفكار في الزمان والمكان تجعل الدائرة الحضارية المغلقة مجرد دائرة وهمية « فالتاريخ يصنع جزئيا بواسطة حركة الأفكار » كما يقول جلبرت هايت^(٥) وهذا التاريخ المتحرك هو الحضارة ، والعقل المخلق علامة على الارتداد إلى البدائية .

ونحن نذكر الفارق بين الانفلاق الحضاري عند اشبنجل والاعتكاف الذي يقول به الدكتور عبد الحليم فالأول قانون طبيعي للحضارة باعتبارها كائنا عضوا منها الاعتكاف شرط لتكوين الحضارة ونقائنها ولكن اشبنجل والدكتور عبد الحليم يتشابهان في الميل إلى التعميم وتعميمهما النظرة التأملية للحضارة والتاريخ .

العزلة عند توينبي : ولا شك أن الدكتور عبد الحليم كان يتأمل — على نحو ما — ما كتبه توينبي عندما انتهى إلى أن العزلة والاعتكاف أساس المرحلة التمهيدية في حياة كل حضارة فهل قال بذلك توينبي فعلا ؟ إن فكرة العزلة عند توينبي — كما لاحظ بحق الدكتور عبد الحليم — فكرة عارضة وهو لا يقيم على أساسها العملية الحضارية وإنما يستخدمها عن تحمله لدور البطل ومكانه في التاريخ .

والفكر الحضاري عند توينبي يقوم على مبدئين —:

المبدأ الأول : التحدي والاستجابة : وهو وحده الذي يتعلق بالعملية الحضارية ويغل المنهج التاريخي عند توينبي يقول في ذلك « أعتقد أن الحضارات تبرز إلى الوجود وتسر في طريق التهور إذا استطاعت أن تستجيب بنجاح إلى ضروب التحدي المتوالي الذي يواجهها وهي تتهار وتذهب ربحها إذا عجزت عن مواجهة هذا التحدي »^(٦) ففكرة التحدي

والاستجابة — كما قيل — تؤدي دورا رئيسيا في تصوير توهني للتطور — وهي نفسها التي استند إليها في لقاء الضوء على العلاقات الدولية ، وأخيرا في تبيان وجهة نظره بشأن طابع الحضارة الغربية ومستقبل الإنسانية بصفة عامة (٧) .

المبدأ الثاني : الانسحاب والمودة : وهو لا يتعلق بنشوء الحضارة بل بدور البطل في التاريخ يقول توهني « إن التجلي باتخاذ طريق الاعتزال يصبح بلا غاية ويعدو لا معنى له اللهم إلا إذا أصبح توطئة لعودة الشخصية المتجلية إلى الوسط الاجتماعي الذي وفدت منه أصلا ، ويتضمن الوسط البيعة الأصلية للحيوان الاجتماعي ، ولن يستطيع الانسان التفرغ عن هذه البيعة .. إلا إذا أنكر صفته البشرية فيغدو مصداقا لعبارة أرسطو إما وحشا أو إله (٨) » وهذا الاعتزال لدى الأفراد ليس هو جوهر الحركة ولا غايتها بل كما يقول توهني نفسه « إن العودة هي جوهر الحركة برمتها ، كما أنها علتها النهائية » (٩) .

بل إن فكرة الاعتزال هذه ليست ظاهرة إنسانية فحسب بل هي ظاهرة عامة في الحياة العضوية وتتبدى للانسان في حياة النباتات كما شرح توهني . ولنا بصدد دراسة انتقادية لفكر توهني بل معنا إليه بقدر مساهمته في الفكرة الرئيسية عند الدكتور عبد الحليم ونوجز موقفنا منه فنقول مع الأستاذ « وولش » عن توهني « إن كثيرا من أفكاره الرئيسية مثل التحدي والاستجابة والانسحاب والعودة قد غميت الآمال لعدم دقتها » (١٠) .

إن الدعوة إلى الاعتكاف والانعكاف على الذات — مع اعترافنا بأهمية النوافع إليها — تبدو لنا غير دقيقة وغير ممكنة وأيضا خطيرة .

أولا : عدم الدقة : لو تصورنا في بعض الحالات حدوث أسبقية زمنية بين العزلة والحضارة — وهو ما نسلم به — فإنه في حالات كثيرة اتبعت الحضارة

عن الاتصال لا الانعزال بل إن جوهر الحضارة هو التفتح والصورورة والاتصال وليس العكس .

ثم إن هذه الأسبقية الزمنية — مع افتراض وجودها — لا تعطينا أية دلالة سلبية بحيث يصبح ميلاد الحضارة — وفقا لقانون حتمي — لا يتم إلا على أرض العزلة .

ثانيا : عدم الامكان : وعدم الامكان ليس عائقا ونقبا نتيجة ثورة الاتصال المعاصرة في عالم أصبح « قرية الكترونية » بل هو يستوعب الانسان في رحلته التاريخية « ذلك أن الوعي الذاتي يقتضي الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعي في أعماق أحوال طبيعته الميتافيزيقية ، وما دامت حياة الانسان تعبر عن الأنا فإنها تفترض وجود الآخرين ، ووجود العالم ووجود الله ، وانعزال الذات انعزالا مطلقا ورفضها الاتصال بأي شيء خارجا أو « بالأت » عبارة عن انتحار ، ووجود الأنا يصبح مهددا كلما أنكر الوجود الكائن فيه لذات أخرى أو للأت ، فالانصال بالعالم الموضوعي — الماضي والحاضر والمستقبل — شرط للوجود الحضاري للانسان وكما يقول الدكتور الجبائي « لا يصبح من مفاهيم الحضارة وموضوعاتها إلا ما كان قابلا للتزوج من شعب إلى شعب ومن جيل إلى جيل أما ما كان خاصا أو محليا إلى حد بعيد وما لا يقبل الانتقال فلا يلزم إلا بقدر ما تدوم الموضوعات » (١١) .

ثالثا : انحطاط العزلة : ولو تخيلنا عن استحالة العزلة وتصورنا إمكانها فإنها على معتر استاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — تحمل في ثناياها مخاطر غير محسوبة (١٢) .

وأهم هذه المخاطر — من وجهة نظرنا — فقدان الرؤية الصحيحة « لأن الانزوال أو التجنب على أي صورة كان إنما يعبر عن حالة لا يتبين المرء فيها نفسه من خلالها كما هي ولكنه شيء آخر يحمل عليها^(١٣) » وفقدان الرؤية الصحيحة يدفع المعتزل إلى أمرين أحدهما مر .

الأول : الشك في قدراته والتشاؤم المسيطر على وجوده « فليس ما هو أكثر هدما من الانطواء على الذات واستغراق الأنا في نفسها وهي في حالاتها المختلفة تنسى « الآفات الأخرى » والعالم والجسموع ، وبكلمة واحدة تخفق هذه الذات في العلو على نفسها^(١٤) وتصبح العزلة أو الانسحاب حالة مرضية وليس شرطا لنشوء الحضارة بل إن هذا الاحتكاك كما يقول — الدكتور كمال أبو المجد — يعزل أصحابه ويضعهم خارج دائرة الحركة والصراع والتأثير .

الثاني : المغالاة في تقدير الذات — وكما تعاني من ذلك — وهذه المغالاة هي الاخفاق في إقامة جسور التواصل مع الآخرين سواء عن تعال أو عن خوف « وإخفاق الذات في إقامة العلاقة مع التحن . والشعور الحاد بالقلق والعزلة الذي ينشأ عن هذا الاخفاق يمهّد الشعور المتزايد بنفسها^(١٥) الأمر الذي يجعلها ذات مغلقة ضيقة الأفق ينقصها التسامح وهو كما يقول وينتد شرط لا بد منه لنمو الحضارة وتطورها ، وبغير التسامح يهدر كثير من الحيرة الإنسانية القيمة^(١٦) .

ومن الخطأ أن نتصور أن سلامة الحقيقة الدينية لدينا تكفل انفرادنا بالحقيقة المعرفية فالأولى وحي والثانية عقل الأولى يملكها كل مصدق والثانية يملكها كل متعقل بل إن الحقيقة الدينية ذاتها قد تعاني كثيرا من سوء فهم أصحابها لها وسوء تصورهاهم بعقائدهم وسوء تمثيلهم لها في الحياة العملية وقد

أدرك مصلحوننا في كل العصور هذه الحقيقة فهذا أحد علمائنا المحدثين يقول وهو يدعو إلى الإصلاح « وقد يسبق غير العارفين بأدب الشرع إلى بعض نظم مدنية أو فنون حيوية ، فلا حرج عن إخوان الإسلام أن يحاكموا غير المسلمين ويعملوا على مثاهم فيما يحسن في نظرهم من هذه النظم أو الفنون ، فإن إحجامنا عن أخط ما بأيدي المخالفين من المعارف والنظم المفيدة في هذه الحياة يفضي بنا — كما قال — أبو حامد الغزالي — إلى أن نحرّم من كل صالح سبقونا إليه^(١٧) » .

بهذه السعة في الأفق ينبغي أن نأخذ قضية الحضارة بلا عزلة ولا احتكاك وإنما تواصل واتصال لأن في الحركة تكمن الحقيقة الحضارية ، وقد صدق أمير البيان شكيب أرسلان حيث يقول ... لم نجد مدنية واحدة من مدنات الأرض إلا وهي رشح مدنات سابقة ، وآثار آراء اشتكت بها سلاسل بشرية ، ومجموع نتاج عقول مختلفة الأصول ، ومحصول عشرات أبواب متباينة الأجناس^(١٨) .

(٢)

الحضارة المسيحية

ولن أطيل في هذا التعليق — لأنه يستحق بحثا خاصا — ولكنني أتساءل هل الحضارة صفة أم حالة ؟ وما هو الضرر من إطلاق اسم الحضارة المسيحية على حضارة كونية بناها مسيحيون أما كان موقفنا من سلامة أيمانهم ؟ .

إن الإسلام كشرعية يطالبنا بل يأمرنا بالنظر إلى أهل الكتاب والتعامل معهم على أنهم أهل شريعة بل إنه في الجانب الشخصي والعقدي يحرم عقائدهم ويترك لهم تطبيقها حتى في ديار الإسلام .

ولا ينبغي أن يكون موقفنا العقدي حائلا دون فهم واستيعاب مواقف الآخرين ، لا شك أن الحضارة المسيحية تبادلت التأثير والتأثر مع الحضارات السابقة بل إنها تضم في جنباتها وثنية اليونان والرومان ولكن أصحابها أهل عقيدة ولم تكن الصبغة المادية التي تتسم بها حضارتهم تمنع تصورهم للآخرين ومواقفهم من خلال هذه العقيدة ونظرة واحدة إلى العلاقة بين الغرب والإسلام تؤكد مدى تغلغل الموقف الديني في حياتهم وحضارتهم .

وتعجبني في هذا الصدد تلك التفرقة التي قال بها « ليسنج » في مؤلفه « تربية الجنس البشري » حيث يفرق بين دين المسيح والدين المسيحي والأول — في نظرنا — لا يمكن معرفته إلا من خلال النص القرآني أما الثاني فهو تلك العقائد المركبة والمواقف المتراكمة والتاريخ المتقادم لتلك الجماعات التي اعتنقت المسيحية .

وعلى الرغم من أن المتشككين في صحة الكتب المقدسة أو حتى في الوجود التاريخي للسيد المسيح ذاته كانوا غالبا من الملاحدة أو المتردين على المقررات الكنسية بداية من « أبيلارد » أحد آباء الكنيسة في العصر المرسى حتى « إرنست رنان » في القرن التاسع عشر والعشرين ، إلا أن وجههم العقائدي — الذي هو جوهر تكوينهم الحضاري — يبدو واضحا فجأة عندما يتعاملون مع الإسلام أو يتحدثون عنه وهو وجه رسم قسماته في لوحة معبرة « إرنست رنان » عندما قال « إن الشرط الجوهري لنشر الحضارة الأوربية ... هو زوال الإسلام ، وسقطت الحرب قائمة في هذا المضمار ، ولن تنتهي إلا عندما يموت آخر ولد من ذرية اسماعيل ، يؤسا ، أو عندما يهدمه الأهلل فيتهقر حتى قلب الصحراء » . (١٩)

إن الحضارة المسيحية حقيقة أنها كان موقفنا من صحة انتاجها التاريخي إلى المسيح والمسيحية التي استمع إليها الحواريون . وأخيرا أتساءل لماذا يقول الأستاذ الدكتور عبد الحليم عبد الحليم إنه جملة غير تامة ؟ حقا لقد استوقفني هذا التعبير ولا زال مستغلقا عصيا على الفهم ، إن الأنبياء جميعا كل في مكانه وزمانه جملة تامة وجميع الرسل في البناء الإلهي العام للعقيدة الشاملة لبنات في هذا البناء وقد عبر عن ذلك الرسول ﷺ في حديث « إن علي وعلى الأنبياء من قبل كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية ، فجعل الناس يطوفون به ويصيحون ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة ؟ قال : فأنا اللبنة ، وأنا عظم السنين » رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

فالمسيح في مكانه وزمانه كان رسولا أم دوره ورسالته أحدثت ثورتها أما في العقيدة الشاملة فهو مثله مثل الرسل جميعا حتى الرسول الخاتم محمد ﷺ لبنات في البناء الإلهي الشاخ .

(٣)

مشكلة المصطلح

لقد استخدم الدكتور عبد الحليم عويس مصطلحات لها مضامينها الدقيقة في العلوم الطبيعية مثل « رحم الحضارة » « وجنين الحضارة » وهي اصطلاحات يميل إليها كثيرا وسبق له استخدامها في مقالات أخرى بل إن القارئ لكتابه القيم « الإسلام أولا » يراها تتناثر في فصوله المختلفة فماذا يعني هذا الاستخدام ؟ .

إن هذا المصطلح لا يوضح الفكرة بل يزيد بها غموضا ، وتساءل هل يعني هذا الأسلوب في التناول التاريخي أن الدكتور عبد الحليم يسوي بين

الذكور عبد الحليم يرفضه تماما .
إننا نعتقد بضرورة تحديد المصطلح ونؤمن بأن
لكل علم لفته وإن الخلاقات الكثيرة التي شهدتها
ساحة الفكر الإسلامي أهم أسبابها عدم تحديد
المصطلح ، ولعلنا نستشدد بكلمة « فولتير »
الشهيرة « إذا أردت أن تتحدث معي فعليك أن
تحدد مصطلحاتك »

العالم الحضاري والعالم العضوي ؟ لقد فعل ذلك
« تين » وقال في مقدمة كتابه « أصول فرنسا
المتغيرة » إنه يدرس تحول فرنسا من حيث هو
نتيجة للثورة الفرنسية كما لو كان يدرس « تطور
حشرة » (٢٠) ... ونحن لا نعتقد ذلك لأن إيمان
الذكور عبد الحليم بمنهج « تين » لا بد أن يسبقه
اقتناع كامل بنظرية « دارون » وهو ما نعلم أن

الهوامش

- (١) أ. هـ. جونسون : فلسفة وابتداء في الحضارة ترجمة عبد الرحمن ياغي بيروت ١٩٦٥ ص ٣٧
- (٢) بردبائف : العزلة والمجتمع ترجمة فؤاد كامل القاهرة ١٩٦٠ ص ١١٧
- (٣) جوستان لوبون : فلسفة التاريخ ترجمة عادل زعير القاهرة ١٩٥٤ ص ٦٠
- (٤) عبد الرحمن بدوي : استنجلر القاهرة سنة ١٩٤٥ ط ٢ ص ٨٩
- (٥) جلبرت هايت : هجرة الأفكار ترجمة شفيق أسعد القاهرة ١٩٥٥ ص ١٠٢ - ١٠٣
- (٦) توينبي : الحضارة في الميزان ترجمة أمين الشريف القاهرة ص ٦٠
- (٧) فؤاد محمد شبل : توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث القاهرة ١٩٧٥ ص ٣٧
- (٨) توينبي : مختصر دراسة التاريخ ترجمة فؤاد شبل القاهرة ج ١ ص ٦٣
- (٩) المرجع السابق ص ٦٨
- (١٠) و. هـ. وولش : مدخل لفلسفة التاريخ ترجمة أحمد حمدي محمود القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٢٧
- (١١) بردبائف : العزلة والمجتمع المرجع السابق ص ١١٣
- (١٢) أحمد كمال أبو المجد : الحضارة في طريق التحوّل نشر في العدد ٣٤ المسلم المعاصر
- (١٣) علي شريعتي : المدينة والحضارة المسلم المعاصر عدد ٣٣ ص ٧
- (١٤) بردبائف : العزلة والمجتمع المرجع السابق ص ١٤
- (١٥) المرجع السابق ص ١١٥
- (١٦) فلسفة وابتداء في الحضارة المرجع السابق ص ٣٦
- (١٧) محمد الحضر حسين الدعوة إلى الإصلاح . القاهرة ١٣٤٦ هـ ص ٨٢
- (١٨) شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، القاهرة ١٣٤٩ هـ ص ٨٠
- (١٩) ليسنج : تربية الجنس البشري : ترجمة د . حسن حنفي القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٠٢ - ٣٠٥
- (٢٠) ارنست كاسوز : مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ترجمة د . إحسان عباس بيروت ١٩٦١ ص ٥٩ ، ٦٠

ملاحظات حول

الكتاب الاسلامي

إعداد محي الدين عطية

د . عبد التواب شرف الدين

مركز بحث الجامع - الكويت

الكتاب الإسلامي : دليل بيلوجرافي / محي الدين
عطية - الكويت : دار البحث العلمية ،
١٩٨٢ - ١١٠ ص - (الدورة العالمية
للأنشطة العلمية الإسلامية ، وحدة
المعلومات ، ١) .

ومع التهمة لا بد أن أشارك ببعض الملاحظات .

٢ - ص ١٣ بدلاً من « كشاف الموضوعات »
في البداية أرى انه عادة وطبقاً للأصول المعمول بها
يوضع الكشاف إما منفصلاً في نهاية العمل ، أو
ضمن الكشاف الموضوع في نهاية العمل باسم
« الكشاف القاموسي » .

٣ - تم تصنيف الكتب تحت رموز موضوعات
هيمنة ، والمعر كل المعر لأن ما بين يدي
المصنف قوائم للناشرين ، وهي خطوة حل الطريق .
هل تسمح لنا الأيام بإضافة رموز موضوعات

١ - العمل الذي بين أيدينا يعتبر خطوة جريئة نحو
تعريف المسلمين بالانتاج الفكري والذي يصدر في
شكل كتب .

فما زال العمل البيلوجرافي في الوطن الإسلامي
بحاجة ماسة إلى الجهود للنهوض به ودفعه لمواكبة كل
تقدم وتطور .

لهذا قلت أنها خطوة جريئة ، في هذا البحر
الواسع الأرجاء .

أتمنى من كل قلبي هذا العمل آملاً أن يستمر
في الصدور .

لكل كتاب بحث يتحقق ما تنبته وتمتته الأمة الإسلامية :-

ص ٩ « الأمل في أن تنفر طائفة من المسلمين لتحبس نفسها على رصد الفكر الإسلامي ، جمعاً ، وتصنيفاً ، وتحليلاً ، وتقييماً ، وحفظاً ، واسترجاعاً » .

أضيف إلى هذا الأمل كذلك « وترجمة ونسخاً » حتى يكتمل عمل التوثيق العلمي بالمعنى الكبير ..

أعود إلى ما بدأت به حول رموس الموضوعات ، وهو التحليل ، فأقول ، لو تسمح لنا الظروف ونقدم المجهود من التحليل مع نبذة مختصرة .

إن ثم هذا العمل يصبح لدينا ذخيرة قوية من الموضوعات فبدلاً من ٤٣ موضوعاً كما بينها الدليل يصبح لدينا ما لا يقل عن ٤٣×١٠=٤٣٠ موضوعاً .

٤ - مداخل المؤلف :

— في جسم الدليل استخدم الاسم المعاصر مقلوباً ، وفي الكشف الملحق استخدم الاسم مقلوباً (اسم العائلة) ، واسم الشخص .

— والواقع أن الذي يستخدم حالياً في المكتبات وفي الأدلة البيبلوجرافية هو الاتفاق حول صيغة معينة من الاستخدام والتنبيه إلى ذلك مع استخدام الاحالات إن أمكن في حالة وجود إشكال .

— كما لم يضع المكتبيون حتى الآن فاصلاً ونهاية لهذا الموضوع ، هل يستخدم للمؤلف المعاصر ، اسم العائلة كمدخل ، أم يستخدم اسم المؤلف كمدخل .

— ورغم الاختلاف بين وجهات النظر ، ورغم اهتمام علمائنا المسلمين باستخدام اسم العائلة ،

ورغم رغبتني في اتباع الاسم الأخير ، فإننا يمكن أن نبنى الاتفاق التالي :

« تستخدم صيغة واحدة في الأسماء وهي اسم العائلة كمدخل سواء في الدليل أو في الكشف ونصطلح على هذا ، ونوضح ذلك في مدخل أو مقدمة الدليل .

٥ - مداخل الكشف :

— جهد كبير قد بذل فيه واشتمل على ما يلي :

— اسم المؤلف مبدؤوا بالاسم الأول

— اسم المؤلف مبدؤوا باسم العائلة

— المشاركون في التأليف من مترجمين

ومحققين ومراجعين .

ثم إذا أخذنا بالاقتراح الذي يقرر إضافة رأس الموضوع ضمن الكشف القاموسي سنجد أن على الباحث حين يود الوصول إلى المعلومة التي يريد البحث عنها أن يمر بهذه المداخل .

— لماذا لا يخصص كشف في النهاية كما يلي :

— كشف المؤلف (يضم المشاركون في

التأليف من مترجمين وغيرهم)

— كشف العنوان

— كشف الموضوع

وفي الواقع هناك في مجال المهنة المكتبية حول هذا الموضوع رأيان ، رأي يتبع النظام القاموسي ، والآخر يتبع النظام التفصل ولكل مزاياه وعيوبه .

إلا أنني أرى عملية الفصل أسلم وهو اتجاه عملي .

٦ - سياسة اختيار المداخل :

ماذا عن اختيار مداخل « الكتاب الإسلامي »

كيف يتقرر إدراج الكتاب الإسلامي ضمن الدليل البليوجرافي ؟ هل من عنوانه فقط ، حتى يمكن أن نقول انه كتاب إسلامي ؟ أم من تصفح محتوياته ؟ .

الواقع المروم خلال تجربة قمت وأقوم بها عند فحص الكتب التي يمكن تقرر أنها إسلامية أو تتعلق بالدين الإسلامي ، أجد ما يلي :

— الكثير من الأخطاء في النصوص القرآنية وعدم توثيق الأحاديث النبوية وتخريجها .

— عدم توثيق النصوص العلمية ، وعدم نسبة الآراء العلمية لأصحابها وندرة الأمانة العلمية .

— البعد العام عن معالجة قضايا إسلامية رغم عنوانها .

— المؤلف ، قد يكون مدفوعاً للكتابة عن الإسلام لهدف لا يعرفه القارئ ، وقد يكون مفرضاً .

لهذا فإنني لا بد قبل تقرير ما إذا كان هذا الكتاب إسلامياً أم غير إسلامي ، وأدفع به في دليل بليوجرافي مثل هذا الدليل الذي يمكن أن يؤدي إلى ترويج هذه الكتب ، أقول انه ينبغي ، أن تكون تحت أيدينا نسخة من هذه الكتب ... وهذا ليس بصعب خاصة إذا علمت دور النشر والمجلات العلمية والمؤسسات برغبتنا في إعداد مثل هذا الدليل العلمي الهام .

ولي حالة توافر النسخ بين أيدينا ندفع بها إلى ذوي الاختصاص ، من الباحثين والعلماء المتخصصين للنظر فيها حتى نجنب القارئ المسلم الانزلاق إلى

غير ما يريد . وحتى تقدم للعالم الإسلامي خدمة كبرى خالصة من كل شائبة تشوب الفكر الإسلامي النظيف .

٧ — إعداد رؤوس موضوعات لعلوم الدين الإسلامي :

لا تزال قضية رؤوس الموضوعات وإعدادها وتقنيها في قوائم يرضى عنها الباحثون والعلماء وتتفق مع النصوص الدينية والتراث الإسلامي ، مثار مناقشات لم تنته حتى الآن .

قد يكون ، تحت أيدينا جهود لبعض المهنيين في إعداد قوائم رؤوس الموضوعات الإسلامية ، ولكن إذا اتجهنا إلى إعداد مثل هذا الدليل علينا أن نضع رؤوس الموضوعات موضع المراجعة والتدقيق من العلماء وكافة المتخصصين في الشريعة الإسلامية إلى جانب مشاركة العاملين في مجال المكتبات . .

إن الأمر لا يهم المكتبيين وحدهم بقدر ما يهم كافة العلماء والباحثين والناشرين والمتصلين بقضية الكتاب .

إنها قضية غزن واسترجاع المعلومات .. ولا يمكن أن تم عملية الغزن والاسترجاع بدون الاتفاق العلمي حول مصير رؤوس الموضوعات .

٨ — محاققة :

لا يعني إلا أن أسجل تقديرى لهذا الحماس الذي دفع بهذا الدليل إلى الصدور .. ولإني على يقين من أنه بعون الله سوف يصدر بصفة مستمرة ليقدم لنا الجديد في الفكر الإسلامي المعاصر .





دليل الباحث في المرأة في الاسلام

محمي الدين عطية
دار البحوث العلمية — الكويت

قائمة ببيوجرافية منتقاة لما صدر في الثمانينات (١٩٨٠ — ١٩٨١ — ١٩٨٢ — ١٩٨٣ م) عن المرأة في الإسلام والموضوعات المتعلقة بها ، من كتب ، ورسائل جامعية ، وبحوث المؤتمرات ، ومقالات الدوريات العربية والانجليزية .

Family Law, Syracuse University Press,
1982, 170 PP.

(١)

* الهنساوي ، سالم علي/قوانين الأسرة بين عجز
النساء وضعف العلماء — الكويت : دار القلم ،
١٩٨١ م . — ٢٦٩ ص ١٩٤ سم .

(٢)

* السلامي ، محمد المختار/ البنت المسلمة بين الواقع
والتشريع الإسلامي . الهداية (التونسية) س ٨ :
ع ٥ (١٩٨١/٦٥) ص ص ٦٨ — ٧٤ .

(٣)

الأحوال الشخصية

انظر أيضاً : الأسرة في الإسلام

الحضانة الشرعية

الرضاعة

الزواج

الصداق

الطلاق

النفقة الشرعية

* اسبوسيتو ، جون ل .

ESPOSITO, John L., Woman in Muslim

الأدب العربي — المرأة

- * الصديق ، أحمد محمد/ أنشودة الفتاة المسلمة
(شعر) . منار الإسلام . س ٧ : ع ١٠
(١٠ / ١٤٠٢ هـ) ص ٩١
(٤)

الأمة في الإسلام

- انظر أيضا : الأحوال الشخصية
* بدوي ، السيد محمد/ الأسرة العربية في ظل النظام
الإسلامي . القرية القطرية . ع ٥٧ (٥ / هـ -
١٩٨٣ / ٢ م) ص ٤٨ — ٥٩
(٥)

- * الجوهري ، محمود وغيال ، محمد عبد الحكيم/
الأهواء المسلمات وبناء الأسرة القرآنية —
الأسكنسية : دار الدعوة ، ١٩٨٠ م — ٥١٦
ص ب ٢٤ سم .
(٦)

- * سلامة ، عبد الباقي أحمد/ القرآن الكريم
ونظام الأسرة — الرياض : مكتبة المعارف ،
١٤٠١ هـ . ١٩٨١ م — ٢٤١ ٨٦ سم .

- * السمالوطي ، نبيل محمد توفيق/ الدين والبناء
العائلي — جدة : دار الشروق ، ١٩٨١ م —
٢٢٤ ص ٢٤١ سم — (دراسة في علم الاجتماع
الإسلامي)
(٨)

- * عبد السلام ، محمد/ العلاقات الأسرية في
الإسلام الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م
(٩)

- * عبد الواحد ، مصطفى/ الأسرة في
الإسلام — القاهرة : دار الاحتصام ، ١٤٠١ هـ
— ١٩٨١ م — ١٤٢ ص ٢٤١ سم
(١٠)

- * عفة ، محمد/ نظام الأسرة في الإسلام —
عمان : مكتبة الرسالة ، ١٩٨٣ م — ٣٤٥
(١١) ٢٤

* القاضي ، أحمد

- el- Kadi, Ahmed, "Mohammad as a Family
Man" al-Ittihad, Vol. 19(1 - 3 / 1982) =
(3-5/1402) No 1, PP. 49 - 61
(١٢)

- * المرصفي ، محمد علي/ الأسرة المسلمة ودورها
التربوي في مواجهة الغزو الثقافي . الضامن
الإسلام . س ٣٧ : ج ١١ (٥ / ١٤٠٣ هـ -
١٩٨٣ / ٢ م) ص ٣٢ — ٢٨ . (١٣)

* مفتي ، حبيب أ .

- Mufti, Habib (Impact of Modern
Civilization on Muslim Family - A Study in
the Sociology of Family) Islamic Studies. Vol
XXI No. 3 (Autumn 1982) PP. 101 - 111
(١٤)

- * نجيب ، عمارة/ الأسرة الخلق في ضوء القرآن
والسنة — الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٠ هـ
— ١٩٨٠ م — ٣٤٢ ص ٢٤١ سم (١٥)

الأمة

- * أبو عبد الله ، عبد ، العزيز/ الأم في القرآن



والحديث والشعر العربي قديماً وحديثاً . الأزهر .
س ٥٤ : ع ٧ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ٩٥٤
— ٩٦٤ (١٦)

* الحفناوي ، فتاوى / طب الأمومة في الإسلام . في
المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي —
الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٩٨١ م . —
٤ ص (١٧)

* الخطيب ، عبد الغني / الطفل المطالي في
الإسلام ، نشأته — رعايته — أحكامه —
بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٠ م . —
١٥٢ ص ٢٤١ سم (١٨)

* عبد الهادي ، أحمد
الأم في القرآن الكريم . — القاهرة : دار الاختصاص ،
١٩٨٠ م . — ٦٢ ص ١٦٥ سم (سلسلة
المرأة المسلمة — ١٠) (١٩)

الإحجاب

حتوت ، حسان / المفهوم الإسلامي للإحجاب .
في حلقة رعاية الطفولة في الإسلام . —
أبو ظبي : مكتب المستشار الثقافي بدبيون سمو
رئيس دولة الامارات ، ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م
(٢٠)

الحديدي ، محمد أبو النور / من مقاصد الزواج
إحجاب الأولاد . الضامن الإسلامي . س ٣٦ :
ع ١٠ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٥٣ — ٥٦
(٢١)

تعدد الزوجات

* حرب ، رضا شعبان جاد / تعدد الزوجات في
الشرائع السماوية . — القاهرة : كلية الشريعة
والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ . دكتوراه إشراف
د طنطاوي مصطفى (٢٢)

* الزايد ، صالح بن محمد بن سليمان / تعدد
الزوجات . — الرياض : المعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
١٤٠٢ هـ — ماجستير . إشراف بدران أبو العنين
(٢٣)

تنظيم النسل

* الخطيب ، أم كلثوم عيسى مصطفى / قضية تحديد
النسل في الشريعة الإسلامية . — جدة : الدار
السعودية للنشر ، ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م . —
٢٠٨ ص ، ٢٤ سم (٢٤)

حجاب المرأة

* ابن تيمية / حجاب المرأة ولباسها في الصلاة ،
حققه وقدم له وعرج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر
الدين الألباني . — بيروت : المكتب الإسلامي ،
١٤٠٣ هـ — ١٩٨٣ م . — ٥٦ ص ١
١٩ سم (٢٥)

* بدوي ، جمال

BADAWI, Jamal . Muslim Woman's Dress,
London Ta-Ha P., 1981, 16 PP.
(٢٦)

* بريجهو شان ، جميلة

BRIJBHUSHA , Jamila. Muslim Women In
Purdah and Out of it. New Delhi: Vikas,
Dangam Bks., 1982, 133 PP.
(٢٧)

* بني صدر ، أبو الحسن / العائلة في الإسلام :
مسألة الحجاب ، منجز تفكير . — بيروت : دار
التوجيه الإسلام ، ١٩٨١ م . — ١٠٤ ص ٢٠١
(٢٨) سم .

الحمل

* البلدي ، أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى/تدبير الحياتي والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ، تحقيق محمود الحاج قاسم . — بغداد : وزارة الثقافة والإعلام ، دار الرشيد ، ١٩٨٠ م . — ٣٣٥ ص . — (سلسلة كتب التراث ، ٩٦) (٣٦)

* حمادة ، حسين عمر/ سياسة الحمل والأطفال والصبيان وتدريبهم وحفظ صحتهم بين ابن الجزار القيرواني وأحمد بن محمد البلدي العراقي . في المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب . — حلب : معهد التراث العلمي العربي ، ١٤٠١ هـ . — ١٩٨١ م . — ٦ ص . (٣٧)

الحيض

* حجاج ، عبد الله/أحكام الحيض والاستحاضة ومذاهب العلماء في ذلك . — القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١ م . — ٣٦ ص ، ١٦ سم . — (سلسلة فقه المرأة ، ٢) . (٣٨)

* عبد اللطيف ، محمد/ الحيض بين القرآن ومزامم اليهود (دراسة غيبية) . في المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي . — الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٤٠٢ هـ . — ١٩٨٢ م . (٣٩)

الديات

بليق ، عز الدين/ دية المرأة وأهل الكتاب في شريعة الإسلام . القدس . س : — : ع ١٤ (١٩٨١/١) م ص ٣٨ — ٤٢ . (٤٠)

الرضاع

* الصديق ، محمد موسى/الرضاع وأحكامه . — الرضاع : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد

* سلطاني ، أبو جندة/وليحيين بمهرهن : التزامات الحجاب . — قسنطينة الجزائر : دار البعث ، ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م . — (سلسلة أوراق إسلامية) (٢٩)

* شحاته ، حسين/ . وفي الحجاب فوائد اقتصادية . الاقتصاد الإسلامي . س ١ : ع ١٠ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ٣٠ — ٣٧ . (٣٠)

* مرزا ، نور الشهيرة بمكية نواب/حجاب المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة . — مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . — ماجستير . — إشراف محمد الحديدي . (٣١)

* مطهري ، مرتضى/ الحجاب ، ترجمة : مرتضى . المحكمة . س : — : ع ١٠٠٩ (١٤٠١/٧ هـ) ص ٢٦ — ٣١ . — بيلوجرافيا . (٣٢)

حرية المرأة

* مصمودي ، النذير/بصراحة عن حرية المرأة قسنطينة الجزائر : دار البعث ، ١٤٠٢ هـ . — ١٩٨٢ م . — (سلسلة أوراق إسلامية — ٤) (٣٣)

الحصانة الشرعية

* الصالح ، عبد الرحمن بن عبد العزيز صالح/ أحكام الحصانة في الشريعة الإسلامية . — المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . — ماجستير . — إشراف أحمد فراج حسين . (٣٤)

* هزوه ، كريمان رحلي من السفور إلى الحجاب . القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨١ . — ٥٦ ص ، ٢٠ سم (٣٥)

بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . — ماجستير
— إشراف عبد العظيم شرف الدين . (٤١)

* عبد المعطي ، آمال من الرضاع وآثره الاجتماعي
في حل الزواج وحرمه . — القاهرة : كلية البنات
الإسلامية جامعة الأزهر ، ١٩٨٢ م . —
ماجستير . — إشراف محمد أنيس عباده (٤٢)

* العمري ، نائف نافع ضيف الله/أحكام الرضاع
في الإسلام . — المدينة المنورة : الجامعة ،
١٤٠١ هـ . — ماجستير . — إشراف أحمد فراج
حسين . (٤٣)

* الموجي ، محمد/ الرضاعة من الثدي في العالم
العربي مع إشارة خاصة إلى مصر . في المؤتمر العالمي
الثاني للطب الإسلام . — الكويت : وزارة الصحة
العامة ، ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م . (٤٤)

الزواج

انظر أيضا الرضاع الصداق الطلاق
النفقة الشرعية* ابن ابراهيم ، منصور بن
محمد/موانع النكاح المؤقتة — المدينة المنورة :
الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . — ماجستير .
إشراف د . أحمد فراج حسين . (٤٥)

* ابن داود ، عبد العزيز بن محمد/ أركان النكاح
وشروطه وبعض المسائل المتعلقة به ، عرض
ومناقشة . أضواء الشريعة ع ١٣ (١٤٠٢ هـ)
ص ٣٣ — ٨٢ . (٤٦)

* بكري ، شاكِر جمعة/الضوابط في النكاح . —
مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . — ماجستير . —
إشراف محمد رشدي . (٤٧)

* الخليس ، صالحة دخيل/المقصد من عقد الزواج
— مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات

الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ . —
ماجستير . — إشراف أنور دمسور . (٤٨)

* داري ، محمد بن علي/الكفاية في الزواج . —
الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . — ماجستير (٤٩)

* كبار ، عبد الفتاح ظافر/الزواج المدني وموقف
الإسلام منه . — القاهرة : كلية الشريعة والقانون
جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م . دكتوراه إشراف
عبد الجليل الفرشاي (٥٠)

* مكين ، محمد أحمد محمد/ تحقيق مخطوط
الإفصاح عن عقد النكاح . — القاهرة : كلية
الشريعة والقانون — جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .
ماجستير . — إشراف منصور أبو المعاطي (٥١)

الزواج — الميوب الفاسدة للعقد

* المطرودي ، عبد الله بن صالح/
التطريق بالصيب بين الزوجين . — الرياض :
المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن
سعود الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . —
ماجستير (٥٢)

الزواج الفاسد

* سعيد الرحمن ، أحمد حسين/ أحكام
النكاح الباطل والفاسد . — الرياض :
المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد
بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . —
ماجستير . — إشراف بدران أبو العيين
بدران (٥٣)

* عبد العزيز ، أمير/ الأنكحة الفاسدة
والنهي عنها في الشريعة الإسلامية . —
عمان : مكتبة الأقصى ، ١٩٨٣ م . —
١٦٨ ص ٢٤١ سم . (٥٤)

زواج المعة

* آل محمود ، عبد الله بن زيد/ بطلان
نكاح المعة بمقتضى الدلائل من الكتاب
والسنة . قطر ، ١٩٨١ م . (٥٥)

زواج بنت جعفر

* شريف ، محمد بدیع/ قصة زواج بنت
جعفر زوجة النبي ﷺ . القاهرة :
مكتبة وهبة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
... ٦٤ ص ١٧١ سم . (٥٦)

السخاوي - كتاب النساء

* Lutfi, Huda, AL- Sakhawī, s Kitab AL
Nisa As a Dource for the Social and
Economic History of Muslim Women
During the Fifteenth Century A.D» THE
MUSLIM WORLD, Vol LXXI No 2 (April
1981) PP 104 - 124
(٥٧)

سميث ، جين - المرأة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة

* DIVINE, Donna Robinson,
(Women in Contenporery Muslim
Societies edited by Jane I. SMITH)
THE MUSLIM WORLD, Vol
LXXI No 2 (April 1981) PP. 132 -
133
(٥٨)

السيدة زهيب

* عبد الوهاب ، محمد فهدى/ السيدة زهيب عقيلة
بني هاشم رضي الله عنها . - القاهرة : دار
الاعتصام ، ١٩٨٠ م . - ٤٨ ص ١٦٥
سم . (سلسلة المرأة المسلمة - ٩) (٥٩)

الصدائق

* الأهل ، قاسم محمد/الصدائق في الشريعة
الإسلامية . - مكة المكرمة : كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ،
١٤٠١ هـ . - ماجستير . - إشراف محمد
الحضراوي (٦٠)

* الحسن ، أحمد/ نظرة الشريعة الإسلامية الى
المغالة في المهر . - مجلة كلية الشريعة جامعة
بغداد . ع ٦ (١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م) ص ص
١٦٠ - ١٩٧ (٦١)

* الدخيل ، سليمان بن عبد الله/الصدائق في الفقه
الإسلامي . - الرياض : المعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢
هـ - ماجستير . - إشراف بدران أبو العيزون .
(٦٢)

الصليحي ، أروى بنت أحمد

* مرسى آ حياة عبد القادر/السيدة الحرة
أروى بنت أحمد الصليحي في اليمن من عام
٤٧٣ هـ إلى عام ٥٣٢ هـ . - مكة المكرمة :
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم
القرى ، ١٤٠٠ هـ . - ماجستير . - إشراف
محمد حمدي المناوي . (٦٣)

الطلاق

انظر أيضا : الزواج الظهار اللعان
النفقة الشرعية

* زايد ، محمد طلبة/ديوان الطلاق . - القاهرة :

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م - ٤ ص (٧٠)

الغزالي ، نيب

* الغزالي ، نيب / أيام من حياتي / - القاهرة : دار

الشرق ، ١٩٨١ م - ٢٠٨ ص ١٩٤ سم

(٧١)

فاطمة الزهراء

أبو علم ، توفيق / فاطمة الزهراء / - القاهرة : دار

المعارف ، ١٩٨١ م - ٣٠٤ ص . (٧٢)

اللصان

* العناني ، أحمد عبد الحكيم / اللعان في الشريعة

الإسلامية - القاهرة : كلية الشريعة والقانون

جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م - ماجستير -

إشراف يوسف عبدالمقصود . (٧٣)

محمد عبده - « الإسلام والمرأة »

* عمارة ، محمد / الإسلام والمرأة في رأي الإمام

محمد عبده . ط ٣ - بيروت : المؤسسة العربية

للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ م - ٢٠٠ ص ٤

١٧ سم - ٧ ل ل . (٧٤)

المرأة - أحوال اجتماعية

* بوحاجية ، عيسى عبد الله / الإسلام حمى المرأة

رضيها وزوجة وأما ومطلق وأرملة . الهداية

(البحرينية) ص ٥ : ع ٥٥ (١٤٠٢/٩ هـ) ص

٤٠ - ٤٥ (٧٥)

* الصباغ ، محمد بن لطفي / تحريم الخلوة بالمرأة

الأجنبية والاختلاط المستهتر - القاهرة : دار

الاعتصام ، ١٩٨٠ م - ٣٨ ص ١٦٥

سم . [سلسلة المرأة المسلمة - ١٢] (٧٦)

المرأة - تعليم

* النعمة ، إبراهيم / الإسلام وتعليم المرأة . الوحي

الإسلامي . ص ١٨ : ع ٢١١ (١٤٠٢/٧ هـ)

مطبعة الحلبي ، ٨ شارع وهبة مشرق متفرع من

شارع الظاهر بالقاهرة ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م

- ٦٩٧ ص + غرائط - (الدين القيم)

(٦٤)

* الزحيلي ، محمد مصطفى / متعة الطلاق - مطار

الإسلام . ص ٧ : ع ٥ (١٤٠٢/٥ هـ) ص

٨٤ - ٨٩ . (٦٥)

* سحاري ، عبد الواحد محمد / الطلاق على الزواج

أحكامه وقواعده في الفقه - الرياض : المعهد

العالي للقضاء جامعة الإمام محمد ابن سعود

الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ - ماجستير - إشراف

بدران أبو العنين بدران (٦٦)

الطهارة

* حجاج ، عبد الله / أحكام النساء في الطهارة

والصلاة - القاهرة : مكتبة السلام العالمية

١٩٨١ م - ٤٠ ص ١٦٤ سم - (سلسلة

فقه المرأة المسلمة ، ٤) .

(٦٧)

الظهار

* الحميدي ، عبد العزيز بن حمد بن إبراهيم / أحكام

الظهار في الإسلام - الرياض : المعهد العالي

للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،

١٤٠٠ هـ - ماجستير (٦٨)

العبادات

* الجمل ، إبراهيم / فقه المرأة المسلمة ، عبادات ،

معاملات - القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٢ م

- ٤٦٤ ص ، ١٩٨٥ سم (٦٩)

العزل

* العوضي ، سعيد محمود ديان / الجوانب الطبية

للعزل في الفقه الإسلامي . في المؤتمر الأول للطب

الإسلامي - الكويت : وزارة الصحة العامة ،

المرأة العاملة

- * البار ، محمد علي/عمل المرأة في الميزان .
جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠١ هـ .
١٩٨١ م . ٢٢٦ ص . (٧٨)
* عبد الله ، ليل / المرأة والتنمية في الشريعة
الإسلامية والقانون العراقي . مجلة كلية الشريعة
جامعة بغداد . ع ٧ (١٩٨١) ص ٣٤٠ -
٤٦٢ (٧٩)

المرأة - أحوال إجتماعية

- * الصالح ، صبحي / المرأة المسلمة في مواجهة الحياة
المصرية . الفكر الإسلامي . ص ١٠ : ٦٤
(١٩٨١ م) ص ١٠١ - ١٠٦ .
بيروت/لبنان . (٨٠)

المرأة في الإسلام

* باليجا ، م .

- BAVEJA, M.R Woman in Islam. New
York: Advent Books, 1981, 138 PP
(٨١)

- * البخاري ، محمد صديق حسن خان/حسن
الأنس بما لبث من الله ورسوله في النسوة ،
تصحیح وتقديم وتعليق مصطفى الحن ، وعفي الدين
مستو . ط ٢ . بيروت : مؤسسة الرسالة ،
١٩٨١ م . ٦٢٠ ص ٢٤٤ سم . (٨٢)
* بدوي ، أحمد/أحاديثها الأمل / . بيروت :
مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
٢٢٢ ص ١٩٤ سم

(٨٣)

- * تفاع ، أحمد زكي / دور المرأة في الإسلام
الحكمة . ص - : ع ٨٤ (١٤٠١/٢ هـ) ص
٦٠ - ٦٦ (٨٤)

- * الجبوري ، عبد المتعال محمد/المرأة في الصور
الإسلامي . ط ٥ . القاهرة : مكتبة وهبة ،
١٩٨١ م . ٢٠٧ ص (٨٥)

* الجبوري ، أ

- AL - HIBRI, A. Woman and Islam -
London: Pergaman Press, 1982, 106 PP.,
(٨٦)

- الحسين ، أحمد عبد العزيز/المرأة ومكانتها في
الإسلام . القاهرة : مطابع المختار الإسلامي ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م . ٢٠٦ ص ٢٤
(٨٧)

- * الرئيس ، الحسيني مصطفى / منجز الإسلام في
حماية الأعراض وتطهيرها . الهداية (البحرينة)
ص ٥ : ع ٤٨ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ٦٠ -
٧٣ (٨٨)

- * شاهين ، توفيق محمد / المرأة في التشريع
الإسلامي . البحث الإسلامي . ج ٢٧ : ع ٨٤
(١٤٠٣/٥ هـ - ١٩٨٣/٣ م) ص ١٩ -
٣٠ (٨٩)

- * الشعراوي ، محمد متولي/المرأة كما أراها الله .
القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٠ م . ٦٢ ص ١
١٦٥ سم (٩٠)

- * طباطبائي ، محمد حسين/المرأة في الإسلام .
بيروت : الدار الإسلامية . ط ٢ - ١٩٨٢ م .
٤٣ ص ١٩٤ سم

(٩١)

- * الطور ، مصطفى الحديدي / المرأة في الجاهلية
والإسلام . الصحاح الإسلامي . ص ٣٦ : ع ٩
(١٤٠٢/٣ هـ) ص ٥٢ - ٥٧ . (٩٢)

- * العبد ، محمد رشيد / رسالة إلى حواء .

الكويت : المؤلف ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
١٠٧ ص ١٧٤ سم . (٩٣)

* عبد ، محمد يوسف /

قضايا المرأة في سورة النساء . - المدينة المنورة :
الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . - ماجستير . -
إشراف أحمد إبراهيم مهنا . (٩٤)

* القاضي ، علي / وضع الدين في المجتمع الإسلامي
(الحلقة الرابعة) المرأة . في الإسلام . البحث
الإسلام . مج ٢٧ : ع ٦ (١٤٠٣/٣ هـ -
١٩٨٢/١٢ م) ص ٣٥ - ٥١ (٩٥)

* المسلم ، إقبال والفليج ، دانة / الإسلام والمرأة
- الكويت : الدار السلفية ، ١٩٨١ م . - ٣٨
ص ١٩١ سم (٩٦)

* المسور ، سيد أحمد أحمد / المرأة المثالية كما نفهمها
من بيعة النساء . الأزهر . س ٥٤ : ع ٨
(١٤٠٢/٨ هـ) ص ١١٧٧ - ١١٨٢ .
(٩٧)

* ميناي

MINAI. Woman in Islam: Tradition and
Transition in the Middle Est, J. Murry,
1981, 304 PP.
(٩٨)

* الهنداوي ، محمد عبده / الإسلام يعالج مشكلة
المرأة والأسرة . التضامن الإسلامي . س ٣٦ :
ع ١٠ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ٥٧ - ٦٠
(٩٩)

المرأة في الإسلام - بيلوجرافيا

* باقادر ، أبو بكر أحمد / المرأة العربية في الدراسات
البيلوجرافية . عالم الكتب . س ٣ : ع ١
(١٤٠٢/٧ هـ - ١٩٨٢/٤ م) ص ٢ -
(١٠٠)

* دياب ، حامد الشافعي / قائمة بيلوجرافيا
بالدرجات الصادرة في الوطن العربي عن المرأة . ها
الكتب : س ٢ : ع ٣ (١٤٠٢/١ هـ .
١٩٨١/١١ م) ص ٤٤٨ - ٤٥٦ (١٠١)
* القزاز ، إيهاد / الوضع الحالي للأبحاث عن المرأة
العالم العربي . المسلم المعاصر . س ٨ : ع ١
(١٤٠٢/٧ هـ) ص ١٨٣ - ١٩٢ (١٠٢)

المرأة في الإسلام - تاريخ

* الجمالي ، محمد فاضل / النساء في التاريخ
الإسلامي . مراجعة كتاب : النساء في التاريخ
الإسلامي . تأليف كاريس وادي . الهدا
(التونسية) س ٨ : ع ٥ (١٩٨١/٦ و ٥ م
ص ٨٤ - ٨٧ . ١٠٣)

* عبد المجيد ، فائزة / المرأة في الأندلس . الم
العربية . س ٤ : ع ١٢ (١٩٨١/٣ م) ص ٥
٩٤ - ٩٧ (١٠٤)

المرأة في الإسلام - تراجم

* الأندلس ، ابن حزم / رسالة في أمهات الخلفاء
نشر صلاح الدين المنجد . - بيروت : دار الكتاب
الجديد ، ١٩٨٠ م . - ٤٧ ص . (١٠٥)

* تدمري ، عمر عبد السلام / نساء عالمات
تاريخ لبنان الإسلامي . الفكر الإسلامي
س ١٠ : ع ١٥ (١٩٨١/٢ م) ص ٣٢ .
٤٢ و ٦٩ - ٧٣ . (١٠٦)

* حسن ، علي إبراهيم / نساء فن في التاريخ
الإسلامي نصيب . - القاهرة : دار النهضة
مصر ، ١٩٨١ م - ١٤٤ ص . (١٠٧)

* سلطان ، عابدة / نساء مسلمات حكمن الهند
الجميل . س - : ع ٦ (١٩٨١/٣ م) ص ٢
٢٢ - ٢٩ (١٠٨)

الطبي ، عائدة/ الحدائق الغناء في أخبار
ساء . مراجعة كتاب : الحدائق الغناء في أخبار
ساء . تأليف : أبو الحسن علي بن محمد
هافري . العربي . ع ٢٧١ (١٩٨١/٦ م) ص
١٤٣ — ١٤٩ (١٠٩)

عبد ، منصور الرفاعي/ لغات عن أمهات
لؤميين . — القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨١ م
— ١٥٩ ص (١١٠)

يوسف ، عبد التواب/ نساء في الهجرة — ١ —
دار الإسلام . س ٨ : ع ١ (١٤٠٣/١ هـ)
س ٤٧ — ٥٣ (١١١)

المرأة في الحياة العامة

القاضي ، علي/ وظيفة المرأة في المجتمع الانساني .
لوهي الإسلامي . س ١٨ : ع ٢٠٩
(١٤٠٢/٥ هـ) ص ٦٧ — ٨٥ (١١٢)

المرأة في العالم الإسلامي

* أبو السعود ، محمود/ دور الرجل والمرأة في الأسرة
المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية . المسلم
المعاصر . س ٦ : ع ٢١ (١٤٠٠/٢ هـ)
(١٩٨٠/١ م) ص ٧ — ٣٨ . (١١٣)

* بابا

BABA, Baba of Karo A Woman of the
Muslim House , Ed Smith, Mary F. Fr.
Hausen. Yale Univerdity Press, 1982

(١١٤)

* البهي ، محمد/ الإسلام ونهاه المرأة المسلمة
المعاصرة . — القاهرة : دار الاختصاص ، ١٩٨١ م
— ٧٢ ص ١٩٤ سم . — (المرأة المسلمة)
(١١٥)

* جوهر ، صلاح/

المرأة العربية المعاصرة .. إلى أين ؟ الكويت : دار
القلم ، ١٩٨٢ م ، ١٩٦٠ ص ٢٤٤ سم (١١٦)

* جينات ، جوزيف

GINAT, Joseph . Women in Muslim Rural
Society London: Holt - Saunders, 1982, 268
PP.
(١١٧)

* حماد ، سهيلة زين العابدين/

مسيرة المرأة السعودية إلى أين ؟ — جدة : الدار
السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م
— ١٢٦ ص (١١٨)

* الحراساني ، غادة/

المرأة والإسلام (أول موسوعة عن المرأة العربية عبر
العصور — الجزء الثاني) . — القاهرة : مطابع
الأحكام التجارية ، ١٩٨٠ م . — ٣٩٢ ص ٢٤
سم . (١١٩)

* خلف ، عبد الهادي/ مشكلات تعليم المرأة في
الخليج العربي . الفكر العربي . س ٣ : ع ١٩
(١٩٨١/٢ م) ص ٢١٨ —
(١٢٠) . ٢٣٤

* الزكاري ، العربي/ اهتمامات المرأة المسلمة المعاصرة
تحت المجهر القرآني . دعوة الحق . س ٢٢ : ع ٧
(١٤٠٢/١ هـ) ص ٥١ — ٦٨ (١٢١)

* شميت ، جين

SMITH, Jane I. (ed) Women in
Contemporary Muslim Societies, Lewisburg:
(USA) Bucknell University Press, 1980. 259
PP.
(١٢٢)

★ عبد الله ، ت

ABDULLAH, T & Zeidenstein, S. *Village Women of Bangladesh: Prospects For Change - A Study Prepared for the International Labour Office within the Framework of the World Employment Programme*. London: Pergamon P., 1981, 256 PP.

(١٢٣)

★ العراقي ، حكمت/ المرأة المسلمة في المجتمع السعودي ، تأثيرها وتأثيرها بالتغير الاجتماعي والتحديث الثقافي مع بحث ميداني في مجتمع الرياض - القاهرة : كلية الآداب جامعة عين شمس ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م . - دكتوراه .

(١٢٤)

★ منسى ، جوليت

MINCES, Juliette. *House of Obedience: Women in Arab Society*. London: Zed Press, 1982, 160 PP. (Tr. Fr. French M. Pallis)

(١٢٥)

★ هال ، بارجوري

HALL, Marijorie & ISMAIL, Bakhita Amin. *Sisters Under the Sun: the Story of Sudanese Women*. London: Longman, 1981, 270 PP.

(١٢٦)

المرأة في الغرب

★ الألفي ، عمر وماهر حنوت/ « وإذا الموبدة سفلت بأي ذنب قتلت » في القرن العشرين) في المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي . - الكويت : وزارة الصحة العامة ١٩٨١ م . - ٢ ص (١٢٧)

★ القاضي ، علي/ المرأة الغربية تشكو ، معار الإسلام . ص ٧ : ع ١١ (١٤٠٢/١١ هـ) ص ص - ١٢٠ - ١٢٥ (١٢٨)

المهر انظر : الصداق
النفقة الشرعية

★ طالب ، محمد يعقوب/

النفقة الزوجية في الشريعة الإسلامية . - المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . - ماجستير . (١٢٩)

النكاح

انظر : الزواج



١٦	الأم في القرآن والحديث		١
١٠٥	الأندلسى ، ابن حزم	٥٥	آل محمود ، عبد الله بن زيد
٤	أنشودة الفتاة المسلمة	٤٥	ابن ابراهيم ، منصور بن محمد
٥٤	الأنكحة الفاسدة	٢٥	ابن تيمية
١٢١	اهتمامات المرأة المسلمة	٤٦	ابن داود ، عبد العزيز بن محمد
٦٠	الأهمل ، قاسم محمد	١١٣	أبو السمود ، محمود
٧١	أهلام من حياتي	١٦	أبو عبد الله ، عبد العزيز
	ب	٧٢	أبو علم ، توفيق
٧٨	البار ، محمد علي	٣٤	أحكام الحضانة في الشريعة الإسلامية
١٠٠	باقادر ، أبو بكر أحمد	٣٨	أحكام الحيض والاستحاضة
٨٢	البخاري ، محمد صديق حسن	٤٣	أحكام الرضاع في الإسلام
٨٣	بنوي ، أحمد	٦٨	أحكام الطهارة في الإسلام
٥	بنوي ، السيد	٦٧	أحكام النساء في الطهارة والصلاة
٣٣	بصراحة عن حرية المرأة	٥٣	أحكام النكاح الباطل والفاسد
٥٥	بطلان نكاح المتعة	٨٣	أختاه أيتها الأمل
٤٧	بكري ، شاكركة	٦	الأخوات المسلمات وبناء الأسرة
٣٦	البلدي ، أبو العباس	٤٦	أركان النكاح وشروطه
٤٠	بليق ، عز الدين	٥	الأسرة العربية في ظل النظام الإسلامي
٣	البيت المسلمة بين الواقع والتشريع	١٠	الأسرة في الإسلام
٢٨	بني صدر ، أبو الحسن	١٥	الأسرة المثل في ضوء القرآن
٢	البنسلاوي ، سالم	١٣	الأسرة المسلمة ودورها التربوي
١١٥	البيهي ، محمد	٧٥	الإسلام حي المرأة
٧٥	بو حاجيه ، عيسى عبد الله	١١٥	الإسلام واتجاه المرأة المسلمة
	ت	٩٦	الإسلام والمرأة
٧٦	تحریم الخلو بالمرأة الأجنبية	٧٤	الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده
٥١	تحقيق مخطوط الإفصاح	٧٧	الإسلام وتعليم المرأة
٣٦	تدبير الحبال والأطفال	٩٩	الإسلام يعالج مشكلة المرأة
		٢٥	الألباني ، محمد ناصر الدين
		١٢٧	الألفى ، عمر
		١٩	الأم في القرآن

٦٨	الحمدي ، عبد العزيز بن حمد	١٠٦	تدمري ، عمر عبد السلام
	خ	٦٦	التطليق على الزواج
		٨٤	تفاحة ، أحمد زكي
١١٩	الخراساني ، غادة	٥٢	التفريق بالعيب بين الزوجين
٢٤	الخطيب ، أم كلثوم	٢٣	تعدد الزوجات .
١٨	الخطيب ، عبد الغني	٢٢	تعدد الزوجات في الشرائع السماوية
١٢٠	خلف ، عبد الهادي		ج
٨٢	الخن ، مصطفى		الجوري ، عبد المتعال
٦	خيال ، محمد عبد الحكيم	٨٥	الجمالي ، محمد فاضل
	د	١٠٣	الجميل ، إبراهيم
		٦٩	الجوانب الطبية للعزل
٤٩	داري ، محمد بن علي	٧٠	جوهر ، صلاح
٦٢	الدخيل ، سليمان بن عبد الله	١١٦	الجهوري ، محمود محمد
١١٣	دور الرجل والمرأة في الأسرة	٦	
٦٣	دور السيدة الحرة أروى		ح
٨٤	دور المرأة في الإسلام		حتحوت ، حسان
١٠١	دياب ، حامد الشافعي	٢٠	حتحوت ، ماهر
٤٠	دية المرأة وأهل الكتاب	١٢٧	الحجاب .
٨	الدين والبناء العائلي	٣٢	حجاب المرأة المسلمة .
٦٤	ديوان الطلاق	٣١	حجاب المرأة ولباسها في الصلاة
	ر	٢٥	حجاج ، عبد الله
		٦٧ ، ٣٨	الحداثي الفناء في أخبار النساء
٣٥	رحلتي من السفر إلى الحجاب	١٠٩	الحديدي ، محمد أبو النور
٩٣	رسالة إلى حواء	٢١	حرب ، رضا شعبان جاد
١٠٥	رسالة في أمهات الخلفاء	٢٢	الحسن ، أحمد
٤٢	الرضاع وأثره الاجتماعي	٦١	حسن الأسرة
٤١	الرضاع وأحكامه	٨٢	حسن ، علي إبراهيم
٤٤	الرضاعة من الثدي	١٠٧	الحصين ، أحمد عبد العزيز
٨٨	الريس ، الحسيني مصطفى	٨٧	الحفناوي ، فتّاد
	ز	١٧	الحلي ، صاحبة دخیل
٢٣	الزاید ، صالح بن محمد	٤٨	حماد ، سهيلة
٦٤	زايد ، محمد طلبة	١١٨	حمادة ، حسين عمر
٦٥	الزحيلي ، محمد مصطفى	٣٧	حمزة ، كريمة
		٣٥	

١٨	الطفل المثالي في الإسلام
١٠٩	الطبيبي ، عائلة
٩٢	الطير ، مصطفى الحديدي

ع

٢٨	العائلة في الإسلام
٩	عبد السلام ، محمد
٥٤	عبد العزيز ، أمير
٣٩	عبد اللطيف ، محمد
٧٩	عبد الله ، ليل
١٠٤	عبد المجيد ، فائزة
٤٢	عبد المعطي ، آمال يس
١٩	عبد الهادي ، أحمد
١٠	عبد الواحد ، مصطفى
٥٩	عبد الوهاب ، محمد فهمي
١١٠	عبد ، منصور الرفاعي
١٢٤	العراقي ، حكمت
١١	عقلة ، محمد
٩	العلاقات الأسرية في الإسلام
٧٤	عمارة ، محمد
٤٣	العصري ، نائف نافع
٧٨	عمل المرأة في الميزان
٧٣	العناني ، أحمد عبد الحكيم
٧٠	العوضي ، سعيد محمود بان
٩٣	العهد ، محمد رشيد
٩٤	عيد ، محمد يوسف

غ

٧١	الغزالي ، زينب
----	----------------

ف

٧٢	فاطمة الزهراء
٦٩	فقه المرأة المسلمة
٩٦	الفليج ، دانة

١٢١

٥٠

الزكاري ، العربي
الزواج المدني

س

٦٦	سحاري ، عبد الواحد محمد
٥٣	سعد الرحمن ، أحمد حسين
٧	سلامة ، عبد الباقي أحمد
٣	السلامي ، محمد المختار
١٠٨	سلطان ، عابدة
٢٩	سلطاني ، أبو جدة
٨	السمالوطي ، نبيل
٣٧	سياسة الحبل والأطفال
٥٩	السيدة زينب

ش

٨٩	شاهين ، توفيق محمد
٣٠	شحاته ، حسين
٤٧	الشروط في النكاح
٥٦	شريف ، محمد بديع
٩٠	الشعراوي ، محمد متولي

ص

٨٠	الصالح ، صبحي
٣٤	الصالح ، عبد الرحمن
٧٦	الصباغ ، محمد بن لطفي
٦٠	الصدائقي في الشريعة الإسلامية
٦٢	الصدائقي في الفقه الإسلامي
٤	الصدقي ، أحمد
٤١	الصدقي ، محمد

ط

١٢٩	طالب ، محمد يعقوب
١٧	طب الأمومة في الإسلام
٩١	طباطبائي ، محمد حسين

Impact of Modern Civilization on Muslim	
Family	14
Ismail, Bakhita Amin	126
el - Kadi, Ahmed	12
Lutif, Huda	57
Minai	98
Minces, Julette	125
Mufti, Habib A.	14
Muhammad as a Family Man	12
Muslim Woman,s Dress	26
Muslim Women	27
al- Sakha'wi's Kitab al- Nisa'	57
Siedters Under the Sun	126
Smith, Jane I	122
Village Women of Bangladesh	123
Woman and Islam	86
Woman in Islam	81 , 98
Woman in Muslim Family Law	1
A Woman of the Muslim Hausa	114
Women in Contemporary Muslim Societies	
	38 , 122
Women in Muslim Rural Society	117
Zeidenstein, S.	123

قائمة الفاهين والدوريات

- الأزهر ، إدارة الأزهر ، القاهرة .
الاقتصاد الإسلامي . ص ب (١٠٨٠) ديرة ،
دبي
البحث الإسلامي . ص ب (١١٩) لكتبو ،
الهند .
التربة (القطرية) . ص ب (٨٠) النوحة .

١١	نظم الأسرة في الإسلام
٦١	نظرة الشريعة الإسلامية إلى المغالة في المهر
٧٧	النعمة ، ابراهيم
١٢٩	النفقة الزوجية
٣١	نواب ، مكية
	هـ
٩٩	الهنداوي ، محمد عبده
	و
١٢٧	وإذا الموهودة سفلت
٣٠	وفي الحجاب فوائد اقتصادية
٢٩	وليضرين بخمرهن
١٠٢	الوضع الحالي للأبحاث عن المرأة
٩٥	وضع الدين في المجتمع الإسلامي
١١٢	وظيفة المرأة في المجتمع الإنساني
	ي
١١١	يوسف ، عبد التواب

INDEX

Abdullah, T	123
Baba, Baba of Karo	114
Badawi, Jamal	26
Baveja, M.R.	81
Brijbhushan, Jamila	27
Divine, Donna Robinson	58
Esposito, John L.	1
Ginat, Joseph	117
Hall, Marjorie	126
al - Hibri, A.	86
House of Obedience	125

مطابع المختار الإسلامي ، ص ب (١٧٠٧)
القاهرة .
المكتب الإسلامي . ص ب (٣٧٧١ — ١١)
بيروت .
مكتبة الأقصى . ص ب (٧٧٨١) عمان .
مكتبة الرسالة الحديثة . ص ب (٦٦٠٠)
عمان .
مكتبة السلام العالمية ، ٣٢ شارع الفلكي ،
القاهرة .
مكتبة الفلاح . ص ب (٤٨٤٨) الكويت .
مكتبة القرآن ، ١٦ شارع كامل صدقي ، القاهرة .
مكتبة المعارف . ص ب (٣٢٨١) الرباط .
مكتبة وهبة ، ١٤ شارع الجمهورية ، القاهرة .
منار الإسلام . ص ب (٢٩٢٢) أبو ظبي .
مؤسسة الرسالة . ص ب (٧٤٦٠ — ١١)
بيروت .
المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ص ب
(٥٤٦٠ — ١١) بيروت .
الهداية (البحرينية) . ص ب (٤٥٠) المنامة .
الهداية (التونسية) ، إدارة الشؤون الدينية ٢٠٤ —
٢٠٨ القصبة ، تونس
الوعي الإسلامي . ص ب (٢٣٦٦٧)
الكويت .

Publishers & Periodicals

★ Advent Books, Inc,

141 E. 44-th St., Suite 809, New York, NY
10017 U.S.A.

★ Bucknell University Press

Lewisburg, PA, 17837 U.S.A.

★ Islamic Studies

P.O.Box No. 1035 Islamabad, Pakistan.

التضامن الإسلامي . ص ب (٢٤٧٥) مكة
المكرمة .
الجليل . ص ب (٥٣٨١ — ١٣) بيروت .
الحكمة . ص ب (٢١٦ — ٢٥) بيروت .
دار الاعتصام ، ص ب ٤٧٠ القاهرة .
دار التوجيه ، الخندق العميق ، بيروت .
دار الدعوة ، ١ شارع منشأ ، محرم بك ،
الأسكندرية .
الدار السعودية للنشر . ص ب (٢٠٤٣) جدة .
الدار السلفية ، حولي ، عمارة العمر ، أمام
المحافظة ، الكويت .
دار الشروق . ص ب (٤١٤٦) جدة .
دار الشروق ، ١٦ شارع جواد حسني . القاهرة .
دار الفكر العربي . ص ب (١٣٠) القاهرة .
دار القلم . ص ب (٢٠١٤٦) الكويت .
دار الكتاب الجديد . ص ب (٥٢٦٤) بيروت .
دار المعارف ، ١١١٩ شارع كورنيش النيل ،
القاهرة .
دار نهضة مصر ، ١٨ شارع كامل صدقي ،
الفجالة ، القاهرة .
دعوة الحق ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ،
الرباط .

عالم الكتب . ص ب (١٥٩٠) الرباط .

العربي . ص ب (٧٤٨) الكويت .

الفكر الإسلامي ، دار الفتوى ، شارع ابن
الرشيد ، بيروت .

الفكر العربي . ص ب (٥٥٦٤ — ١٤)
بيروت .

القدس . ص ب (٦٠٧١ — ١١) بيروت .

المجلة العربية . ص ب (٥٩٧٣) الرباط .

المسلم المعاصر . ص ب (٢٨٥٧) الصفاء .
الكويت

Ny 10523 U.S.A.

★ Syracuse University Press

1600 Jamesville Ave. Syracuse, New York
13210 U.S.A

★ Ta - Ha Publishers

68A Delancy St., London, N.W.1 U.K.

★ Vikas Publishing House, 5 Ansari Rd.,

★ D. Garj, Delhi, India

Yale University Press

92A Yale Station, New Haven,
Connecticut 06520 U.S.A.

★ Zed Press Inc.

Calais, VT 05648 U.S.A.

★ al- Ithhad

c/o MSA, P.O. Box 38 Plainfield, in
46168 U.S.A.

★ Longman Group Ltd

Pinnacles, Harlow, Essex, U.K.

★ Marry, J., Ltd.

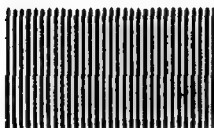
65 Clerkenwell Rd., London Eci U.K.

★ the Mudlim World

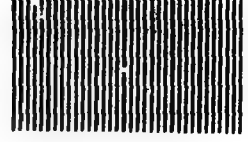
77 Sherman St., Hartford Conn .
06105 U.S.A;

★ Pergamon Press, Int.,

Moxwell House, Fairview Park,
Elmsford,



مؤتمرات



حلقة رعاية الطفولة في الاسلام

أبو ظبي ٩ ربيع الثاني ١٤٠٢ هـ = ٤ فبراير
١٩٨٢ م
التقرير النهائي والتوصيات

أ - الجهات المحلية العالية

- ١ - محفلو وزارات :
 - الشؤون الاجتماعية والعمل .
 - التربية والتعليم والشباب .
 - العدل والشؤون الاسلامية والأوقاف .
 - الاعلام والثقافة .
 - التخطيط .
 - الصحة .
 - الخارجية .
 - الداخلية .

- ٢ - القضاء الشرعي .
- ٣ - مركز الدعوة الاسلامية بالشارقة .
- ٤ - الشؤون الدينية بوزارة الدفاع .

ب - الجهات العربية والاسلامية والعالمية الأتية :

- ١ - منظمة المؤتمر الإسلامي .
 - ٢ - منظمة اليونسيف .
 - ٣ - ندوة العلماء بلكهنو - الهند .
 - ٤ - اتحاد المدارس العربية الإسلامية بالرياض .
- ج - كما شارك كل من الأساتذة والعلماء الواردة
أسمائهم في القائمة المرفقة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول
الله وبعد :

بناء على أعمال الدورة الثالثة عشرة لاجتماعات
المجلس الدائم لصندوق التضامن الاسلامي التي
عقدت في مقر منظمة المؤتمر الإسلامي بجملة في
الفترة من ٣٠ صفر الى ٣ ربيع الأول ١٣٩٩ هـ
الموافق ٢٨ الى ٣١ من كانون الثاني (يناير)
١٩٧٩ م .

وبالتنسيق والتعاون مع مكتب المستشار الثقافي
بديوان سمو رئيس دولة الامارات العربية المتحدة ،
ومع الاتحاد النسائي بدولة الإمارات ، وجامعة
الإمارات العربية المتحدة عقدت حلقة دراسية حول
(رعاية الطفولة في الإسلام) تحت رعاية صاحبة
السمو الشيخة فاطمة وذلك بفندق هيلتون أبو ظبي
في الفترة من ٦ الى ٩ ربيع الثاني ١٤٠٢ هـ الموافق
١ - ٤ شباط (فبراير) ١٩٨٢ م .

وقد دعي للمشاركة في هذه الحلقة جهات محلية
وعربية وإسلامية وعالمية . وقد لسي الدعوة كل من :

بتوفير وسائل وضع ميثاقنا الإسلامي موضع التنفيذ ، حتى تصبح تنمية هذه القوة البشرية هدفا استراتيجيا في إطار التنمية الشاملة .

ثم ختم خطابه بتوجيه الشكر إلى صاحبة السمو حرم رئيس الدولة لرعايتها هذه الحلقة ، كما شكر صندوق التضامن الإسلامي ، وجامعة الامارات العربية ، ومكتب المستشار الثقافي لسمو رئيس الدولة ، والاتحاد النسائي ، وكل من أسهم في الاعداد لهذه الحلقة ، كما شكر المنظمات الدولية والخبراء المشاركين في الحلقة ، وضيوفها الأعراف .

وبعد ذلك ألقى الأستاذ الدكتور علي الكثناني المدير العام للمؤسسة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا والتنمية بمنظمة المؤتمر الإسلامي خطابا معالي الأمين العام للمنظمة السيد حبيب الشطي الذي أشار إلى أهمية العناية بالأطفال بوصفهم مستقبل الأمة ورصيدا وضمان بقائها ، وأملها في غد أفضل . كما أشار إلى مدى عناية الإسلام بالطفل بما أبطل من عادات الجاهلية ، وبما شرع من أحكام جديدة . وختم كلمته للحلقة ، راجيا لها التوفيق والنجاح .

وبعد ذلك ألفت الأنسة روضة عبد الله أمينة صندوق الاتحاد النسائي العام بدولة الامارات العربية المتحدة كلمة للاتحاد النسائي ، رحبت فيها بالسيدات والسادة الحضور نيابة عن صاحبة السمو الشيخة فاطمة رئيسة الاتحاد ، وشكرتهم باسمها وتمنت للحلقة النجاح في مهمتها الكبيرة .

وأخيرا تحدث الأستاذ الدكتور عز الدين ابراهيم المستشار الثقافي لسمو رئيس دولة الامارات العربية ، ومدير جامعة الامارات فرحب بالحاضرين ، ثم ذكر أهمية العناية بالأطفال في العالم الإسلامي ، حيث أن نسبة عالية من المائتي مليون طفل مسلم يعانون من

بدأت الجلسة الافتتاحية للحلقة في الساعة الحادية عشرة من صباح يوم الاثنين السادس من ربيع الأول ١٤٠٢ هـ . وقد حضر هذه الجلسة عدد من أصحاب المعالي الوزراء وسفراء الدول الإسلامية ، ولغيف من السادة العلماء وذوي الرأي والخبرة ، وجمع من السيدات العاملات في الاتحاد النسائي وغيرهم .

وقد استهلّت الجلسة بتلاوة من القرآن الكريم ، ثم ألقى معالي سيف الجروان وزير العمل والشؤون الاجتماعية بدولة الامارات العربية المتحدة كلمة الافتتاح فحيا الحاضرين ، ونقل اليهم تحيات سمو رئيس الدولة الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان ثم وجه الأنظار إلى عوامل تخلف العالم الإسلامي في الوقت الذي يندفع العالم الصناعي نحو حياة أفضل وأكثر رفاهة ، وطالب لذلك بضرورة التغيير من أجل تحقيق استقلالنا السياسي والاقتصادي والثقافي وبضرورة إعادة تربية أجيالنا على أساس وطييد لإحلال العلم مكان التخلف ، والتقدم مكان الخمول ، والإيجابية مكان السلبية .

ثم أكد على أن التحدي الكبير الذي يواجهنا هو بناء مجتمع سليم منتج متطور يعتمد على الركائز من مجموع الأطفال والشبان . ومن هنا كانت رعاية الطفولة تمثل أهمية مركزية في عملية التنمية برمتها .

وأشار إلى أن وثيقة حقوق الطفل التي أعلنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٥٩ م أبرزت في الواقع ما سبق للحضارة الإسلامية أن صاغته من حقوق الطفل .. ولكن على الرغم من ذلك فإن الملايين من أطفال المسلمين اليوم يعانون من المرض والجوع والحرمان . ولذلك ناشد معاليه هذه الحلقة أن تؤدي مناقشتها إلى وضع الضمانات الكفيلة

الجوع والمرض . واقترح إنشاء لجنة وطنية عليا في كل دولة إسلامية تضم جميع الجهات المعنية بشؤون الطفل ، وتنسق نشاطها ، كما حضر على تشكيل اتحاد نسائي إسلامي عالمي يضم الجمعيات النسائية الإسلامية ، كما اقترح عقد مؤتمر لوزراء الشؤون الاجتماعية على مستوى العالم الإسلامي من أجل التأكيد والتركيز على حقوق الطفل المسلم والمرأة المسلمة .

الجلسة الاجرائية

عقدت بعد ذلك جلسة اجرائية ، انتخب فيها الأستاذ الدكتور عمر فروخ مقررا عاما للحلقة ، كما انتخب كل من الأستاذ الدكتور محمد عبد الرؤوف ، والأستاذ الدكتور عدنان محمد زرزور عضوين في لجنة الصياغة المكونة برئاسة المقرر العام .

كما اتفق في هذه الجلسة على مواعيد وموضوعات الجلسات القادمة وطرق اجرائها .

جلسات الأبحاث والمناقشات

وزعت أبحاث الحلقة التسعة على تسع جلسات مسائية وصباحية تناولت الموضوعات التالية :

١ - « المفهوم الإسلامي للانجاب » عرض فيه الأستاذ الباحث الدكتور حسان ححموت وعاء الانجاب في الإسلام ، فبين أن داخله مودة ورحمة ، وخارجه نطاق منيع وحرم مقدس . ثم عرض لمسائل الاجهاض ومنع الحمل ، وثورة الجنس ، والانفجار السكاني ، ومسألة التحكم في جنس الجنين ، ومسألة أطفال أنابيب الاختبار . وبعض ملاح تربية الأولاد .

وعقب عليه الأستاذ الدكتور عدنان زرزور مؤكدا على أن أحكام الأسرة في الإسلام أحكام نهائية وقاطعة ، وأن مشكلة الأسرة في الموارد الاقتصادية مصدرها سوء الاستغلال وسوء التوزيع .

وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ الدكتور عز الدين ابراهيم . المستشار الثقافي لسمو رئيس الدولة ، مدير جامعة الامارات .

٢ - « رعاية الطفل في إطار التربية الإسلامية »

للأستاذ عمر فروخ . أكد فيه الباحث على ضرورة العناية بالطفل في مرحلة مبكرة . ثم قسم مراحل إعداده وتربيته إلى خمس مراحل فصل فيها القول مع الشواهد والأمثلة الحية من الواقع الذي رآه الدكتور فروخ وأسهم في إعداده وأصلحه .

وعقب عليه الأستاذة الدكتورة نعيمة عيد ، مؤكدة على أهمية القدوة الحسنة وعلى خصوبة التربية الإسلامية وأصالتها ، ودعت إلى التمييز بين ما هو نافع وما هو ضار في باب الاقتباس من الثقافات الأخرى غير الإسلامية .

وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ راشد عبد الله طه . وكيل وزارة التربية والتعليم والشباب .

٣ - « أسس الصحة النفسية للطفل المسلم »

للأستاذ الدكتور مالك البدري هذا البحث محاولة لما أطلق عليه الأستاذ الباحث « أسلمة علم النفس » تعرض فيه لمسائل النمو وسيكولوجية الطفولة ، وللصحة النفسية وسيكولوجية النمو ، وللمعايير التي يفرق بها عادة بين الطفل السوري والطفل الشاذ ، وتقدم هذه المعايير الأخيرة من

الوجهة الإسلامية ، كما عرض لقضايا نقدية - أخرى ، وانتهى الى أن « الأسلوب الصحيح للتأصيل الإسلامي لعلم النفس هو الاهتمام بإجراء البحوث التجريبية المختبرية والميدانية لصياغة فكرنا الإسلامي والنظري على أسس راسخة . »

وعقب على البحث كل من الدكتور عبد الحليم محمود السيد والدكتورة نعيمة محمد عبد . عرض الدكتور عبد الحليم لمسألة تعريف الصحة النفسية ، وللمعايير التي استعرضها الباحث . وتوقفت الدكتورة نعيمة عند تحديد الباحث لمفهوم علم النفس الإسلامي ودعت الى « أسلمة » جميع المقومات التي تؤثر في حياتنا بوصف هذه « الأسلمة » ضرورة حياتية ، ولكنها أضافت ان الإعداد لها يحتاج إلى جهود كبيرة حتى تؤتي ثمارها المرجوة .

وقد رأس هذه الجلسة الأستاذ الدكتور سيد غنيم ، عميد كلية التربية بجامعة الامارات .

٤ - « أوضاع الطفل المسلم في مجتمعات الأقلية الإسلامية » للأستاذ الدكتور على الكتاني . استعرض فيه الباحث مشكلة تربية الطفل تربية إسلامية في مجتمعات الأقليات الإسلامية ، وحلل المواقف والمصاعب التي يجدها الآباء في الحفاظ على هوية أطفالهم الإسلامية في الدول النامية والدول الصناعية ، حيث يتعرض الطفل المسلم في الأولى أكثر من غيره للمجاعات والأمراض الفتاكة ، ويكون آخر من يحصل على خدمات الدولة في غالب الأحيان . وحيث يعمل المجتمع في الدول الثانية على دمج الطفل المسلم ثقافيا وعقائديا في المجتمع غير الإسلامي .

وقد عقب على هذا البحث الدكتور محمود شعبان ، مؤكداً على الجوانب العملية في حل هذه المشكلة ، والتي اقترحها الدكتور الكتاني بحكم رؤيته لهذه المشكلة عن قرب .

وقد رأست هذه الجلسة الأستاذة الدكتورة سعاد الفاتح الأستاذة بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان .

٥ - « الطفل المسلم في الأقلية الإسلامية بالهند » للأستاذ سلمان الحسيني الندوي ، عرض فيه لمشكلات المسلمين في الهند ولأطفال المسلمين بوجه خاص ، فتحدث عن مشكلة اللغة والثقافة ومناهج التعليم الحكومية ، وعن مشاكل الاقتصاد والسياسة وغير ذلك . ثم أبان عن جهود هذا الشعب في الحفاظ على الشخصية الإسلامية في شبه القارة الهندية .

وقد عقب على البحث الأستاذ الدكتور على الكتاني ، موضحاً أثر السياسة البريطانية الاستعمارية في شبه القارة ، وأثر النظم العلمانية على أطفال العالم الإسلامي بوجه عام .

وقد رأس الجلسة سعادة السفير الشيخ أحمد بن علي المبارك ، مدير الإدارة الإسلامية بوزارة الخارجية بالملكة السعودية ، نائب رئيس المجلس الدائم لصندوق التضامن الإسلامي .

٦ - « الطفل المسلم في مجتمعات الأقليات في العالم الغربي » قدم هذا البحث السيد الدكتور محمود رشدان .

حدد السيد الباحث الأسباب الداعية لهذه الدراسة حيث وصف هذه الأقليات بأنها تغور متقدمة في المواجهة مع أمربها

والغرب ، وبأنها كذلك نافذة للعالم الإسلامي على العالم الغربي ، وعرض الذكور بالدراسة لصفات الوجود المسلم في أمريكا الشمالية ، وللأطفال المسلمين في الغرب ، مفصلاً القول في كل من العوائق التي تقف في وجه الطفل المسلم هناك ، والجهود المبذولة لتحسين أوضاع الطفل المسلم في الغرب .

وقد عقب عليه الأستاذ سلمان الحسيني الندوي مؤكداً على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لبعض بلدان العالم الإسلامي ، والتي تمكنها من تأسيس ورغد مشاريع تربية واقتصادية تسمح للمسلمين في الغرب بالبقاء والاستمرار والتأثير كذلك . وقد رأس هذه الجلسة السفير الشيخ أحمد ابن علي المبارك .

٧ — الطفل المسلم في إطار قوانين الأحوال الشخصية » للأستاذ الدكتور عبد الرحمن الصابوني . استهل الدكتور الباحث بالإشارة الى فكرة تقنين مسائل الأحوال الشخصية ، وإلى أن استمداد تشريعات الأسرة ، ومنها حماية الطفولة من الشريعة الإسلامية لا يكفي إذا لم تكن بقية التشريعات في سائر نواحي الحياة والمجتمع تعتمد على أحكام الدين الإسلامي ، ثم تحدث عن حقوق الطفولة في الإسلام ، وتحدث عن حقوق الجنين ، ومسألة مدة الحمل ، كما تحدث عن الحضانه والرضاع والنفقة ونحوه التبنّي ووجوب رعاية اللقطاء ، كما بين أهمية أحكام الولاية على النفس والولاية على المال بالنسبة لحماية الطفل . مؤكداً من خلال بحثه أنه لم يسعد طفل في العالم كما يسعد الطفل المسلم في ظل أحكام

الشريعة الإسلامية . وقد ختم بحثه ببيان إحصائي نفى فيه صلة الطلاق وتعدد الزوجات بتشرذم الأطفال ، وذكر أن للتشرذم أسباباً أخرى يجب أن تعالج .

وقد عقب على هذا البحث الأستاذ الدكتور حمد كيسي ، مؤكداً على وجوب الأخذ بروح الشريعة ، والالتزام بأحكامها .

وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ صلاح الدين الشاش ، رئيس المحكمة الاتحادية العليا لدولة الإمارات العربية المتحدة .

٨ — « دراسة للخدمات التوجيهية المقدمة

للطفل المسلم في العصر الحديث » للسيد الدكتور نجيب الكيلاني . حدد الدكتور في بحثه مجال هذه الخدمات التوجيهية ، وقال انها توجد حيث يوجد الطفل في الأسرة والبيت والشارع والروضة والمدرسة والاذاعة والتلفزيون ... الخ . ثم ركز في حديثه على الكلمة المسموعة والمطبوعة والمصورة . وقدم ملاحظاته واستقرائاته حول علاقة الأطفال بالتلفزيون وما يعرضه من مسلسلات وأفلام وغير ذلك . ثم عرض لماهية أدب الطفل المسلم وما هي شروطه ومواصفاته ، وما هي أنواعه ، وما هو شكله ومضمونه ، وشروط نجاحه وأدائه لدوره .

ثم عقب عليه الأستاذ سعيد حارب موضحاً الهدف الذي يجب أن نسعى إليه من برامج الأطفال التلفزيونية ، ومن سائر برامج هذا الجهاز ، وانه يجب أن يكون إسلامياً بطبيعة الحال .

ودعا إلى عدم إغفال الجوانب غير الجهادية في عرض روايات التاريخ الإسلامي كما دعا إلى ربط البرامج بأسلوب تعليمي ارتقائي على

نحو ما أشار إليه الدكتور الكيلاني .
وقد رأس هذه الجلسة سعادة الأستاذ عبد
الله الشهبس ، وكيل وزارة الاعلام والثقافة .

٩ - « دراسة إسلامية للميثاق العالمي لحقوق
الطفل » : نحو ميثاق الطفل المسلم
« للأستاذ الدكتور عثمان فراج . استعرض
الباحث أهمية مرحلة الطفولة في بناء
شخصية الراشد . ثم قام بدراسة تحليلية
لمبادئ الميثاق العالمي لحقوق الطفل ،
وذكر أنه لم يأت بمحدد على الإسلام . وقد
خلص الباحث إلى أن أي تفكير في إعداد
ميثاق للطفل المسلم لابد أن تسبقه
دراسات متعمقة لتحديد المعوقات في
المجتمعات الإسلامية ، وإعداد الميثاق في
ضئولها بمحت محوري على الضمانات التي
تكفل وضعه موضع التنفيذ .

وقد علق على هذا البحث السيد الدكتور
فهمس موغني فراج . فبين أن أسباب تخلف
الطفل المسلم لا تكمن في الجانب المادي
فحسب ، بل في أمور أخرى كتقو مادة
وروحية وغيرها .

وقد رأس هذه الجلسة الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن الصابوني ، وكيل كلية الشريعة
والقانون بجامعة الامارات .

هذا ، وقد أدارت هذه البحوث والدراسات
والتعقيبات أسئلة وتعليقات هامة ، شارك فيها معظم
الحضور في هذه المرحلة . وقد أسفر كل ذلك في
النهاية عن اتخاذ التوصيات التالية :

التوصيات

١ - إنشاء لجنة عليا لرعاية الطفل المسلم في كل
قطر إسلامي ، تكون مهمتها العناية
بالأطفال في كل ما يتعلق بهم من الشؤون

٢ - الدعوة الى عقد اجتماع لوزراء الشؤون
الاجتماعية والوزراء المختصين في الدول
الإسلامية لدراسة أوضاع الطفل المسلم في
العالم الإسلامي ، وللنظر في تشكيل اتحاد
نسائي إسلامي ينسق الجهود بين الهيئات
الموجودة في العالم الإسلامي .

٣ - الطلب إلى منظمة المؤتمر الإسلامي تكوين
هيئة إسلامية على مستوى العالم الإسلامي ،
تقوم بتنسيق الجهود التي تبذل لرعاية
الأطفال المسلمين ، وتغذي الهيئات
الأقليمية بما يعينها على أداء مهمتها على
أحسن وجه .

٤ - العمل على توحيد التشريعات الخاصة
بالأسرة في الأقطار الإسلامية ، وفق أحكام
الشريعة الإسلامية .

٥ - مطالبة وزارات الإعلام في الأقطار
الإسلامي بأن تراعي حاجة الطفل المسلم
في برامجها الإذاعية والتلفزيونية وبأن تستعين
في ذلك بذوي الاختصاص وأصحاب
الدراية في ميدان رعاية الطفولة في الاسلام .

٦ - إعادة النظر في البرامج الدراسية ، وخصوصا
برامج المراحل التعليمية الأولى بما يتناسب مع
حاجة الطفل المسلم السلوكية والثقافية ،
مع توجيه عناية خاصة لتدريس السيرة
النبيه الشريفة وسائر مواطن التأسّي في
حياة الصحابة وسيرة السلف الصالح .

٧ - إنشاء دور رعاية للأطفال المسلمين
اليتامى ، تهيم لهم بيئة إسلامية
ومناخا يعوضهم شيئا مما فاتهم من عطف
الأب وحنان الأم . وتشجيع الوقف على
هذه الدور ، بوصفه صدقة جارية ،
وصورة من أهم صور التكافل المعاشي بين
أجيال المسلمين .

٨ - التوسع في نشر الكتب المناسبة للطفل

المسلم في مختلف مراحل نموه وتطوره مادة وأسلوباً وأخراجاً ، وإنشاء مجلة إسلامية للأطفال على مستوى العالم الإسلامي ، والتعاون مع دور النشر في هذا المجال .

٩ - الاهتمام بإنشاء مكاتب لتحفيظ القرآن الكريم ، وتشجيع الحفاظ من الصغار بعقد المسابقات ، وتقديم سائر الحوافز الأدبية والمادية المناسبة .

١٠ - مناشدة الحكومات الإسلامية ، وذوي الغراء من المسلمين ، العناية التامة بمشاكل الأقليات الإسلامية في مختلف بلاد العالم ، ورغد هذه الأقليات بالمساعدات الواظرة ، وخصوصاً في الجهود المبذولة في شؤون المسلمين ، وتشجيع هذه الأقليات على إنشاء مراكز دعوة طيبة إسلامية ، وتأسيس مراكز للتدريب المهني المناسب لكل من أبناء المسلمين وبناتهم .

١١ - حث الأقليات الإسلامية على تنظيم أنفسهم وتوحيد جهودهم - مع مراعاة القوانين المحلية - حتى تستخدم المساعدات التي تقدم لهم من العالم الإسلامي في وجوهها الصحيحة ، وحتى تكون فعالة وناجعة . بالإضافة الى تبادل الزيارات مع هذه الأقليات في سبيل التعرف على أوضاعها الحقيقية وخصوصاً أوضاع الأطفال المسلمين .

١٢ - المساهمة في إنشاء أوقاف إسلامية تضمن دخلاً ثابتاً للمؤسسات الإسلامية لهذه الأقليات ، وبخاصة تلك المؤسسات التي تعنى بشؤون الطفل المسلم .

١٣ - توجيه أجهزة الاعلام إلى إنتاج مواد إذاعية وتلفزيونية ذات محتوى إسلامي واهدائها إلى الأقليات المسلمة .

١٤ - سعي الحكومات الإسلامية لدى الدول الأجنبية لاقتناعها بمعاملة الأقليات الإسلامية على قدم المساواة مع الأغلبية المحلية ، واحترام خصوصيتها .

١٥ - إنشاء مدارس إسلامية ابتدائية وثانوية داخلية في البلاد التي بها أقليات إسلامية تدرس فيها المناهج التعليمية الرسمية ، ويضاف إليها دراسة الإسلام واللغة العربية يومياً ، ومساندة المدارس القائمة .

١٦ - إنشاء مكتب إسلامي للمتابعة في كل من أوربة وأمريكا وأستراليا بفرع تابعة ما ينشر عن الإسلام بصورة عامة . ويقوم بالسعي لدى الجهات المعنية - في تلك البلاد - لتنقية هذه الكتب من الأخطاء الواردة فيها عن الإسلام والمسلمين .

١٧ - نشر مجلة دورية تتولى التعريف بالإسلام في تلك الديار ، كما تتولى العمل على تصحيح تلك الأخطاء ، وعلى تحسين تصور الناس للإسلام ، وفهمهم له .

١٨ - مناشدة منظمة المؤتمر الإسلامي أن تعمل على وضع وثيقة تتضمن حقوق الطفل المسلم .

١٩ - توجيه عناية خاصة للأطفال الفلسطينيين والأقباةين .

٢٠ - طبع بحوث هذه الحلقة وما تم فيها من تعقيبات وتعليقات وأسئلة ومداخلات هامة .

٢١ - وأخيراً توصي الحلقة بتعميم هذه التوصيات على جميع الجهات المعنية في العالم الإسلامي ، كما تحت جميع المشتركين في هذه الحلقة أن يعمل كل منهم في حدود اختصاصه وإمكاناته على وضع هذه التوصيات موضع التنفيذ .

والحمد لله رب العالمين

ندوة المتهم وحقوقه

في الشريعة الإسلامية

توصيات:

الندوة العلمية الثالثة التي عقدها
المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب

في موضوع

« المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية »

في الفترة الواقعة

ما بين ٢٠ شعبان — ٢٤ منه لسنة ١٤٠٢ هـ

الموافق

« ١٢/٦/١٩٨٢ م — ١٦/٦/١٩٨٢ م »

وذلك

بمدينة الرياض بالملكة العربية السعودية

لرجحت فلانة ؛ فقد ظهر منها الرية في منطلقها ،
وهيتها ومن يدخل عليها .

وتأكيداً لكرامة الإنسان ، وحقه في الحياة المأمونة
المكفولة له فيها عصمة حياته وماله وهرضه ،
والحفاظة على أسراره : امتثالاً لقوله تعالى : « ولقد
كرمنا بني آدم » ، وقوله : « ولا تمسوا » ،
ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « إن دماءكم
وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة
يوكم هذا ... » الحديث : قام « المركز العربي
للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض » بعقد الندوة
العلمية الثالثة في الفترة من السبت (٢٠ شعبان
١٤٠٢ هـ الموافق ١٢ يونيو ١٩٨٢ م حتى الأربعاء
٢٤ شعبان ١٤٠٢ هـ الموافق ١٦ يونيو

إيماناً بأن نبينا محمداً — صلى الله عليه وآله
وسلم — قد بعث بملة حنيفية ، وشرعة بالمكلفين
بها حفية ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويُعرف أن
الرفق لمصاصيتها ، والسماح شأنها ، وترفق بجميع
المكلفين مطعماً وعصياً ، وسوى بينهم — بحكم
العدل — شريفاً ودنياً .

وانطلاقاً من أن الشريعة في مبادئها وكتلتها
أساس متين لتأمين الأفراد ، وعدم التفرط فيها ، أو
العدوان عليها .

وتأسيساً على أن أيّ منهم لا يؤخذ بلائنة ، أو
بناماً على الرية والشك ؛ لقوله صلى الله عليه وآله
وسلم : « لو كنت راجعاً أحداً بغير بيئة —

١٩٨٢ م) تحت عنوان : التهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية ، ودعا لها المتخصصين من رجال الجامعات والقضاء والأمن بالوطن العربي الذين أسهموا ببحوثهم القيمة — التي زادت على العشرين بحثاً في الموضوعات المتفرعة من العنوان المذكور ، وهي :

- ١ — حقوق المتهم في مرحلة التحقيق .
- ٢ — أصل براءة التهم .
- ٣ — وسائل الشريعة الإسلامية لتحقيق العدالة .
- ٤ — أثر القرآن في الحكم على التهم .
- ٥ — المعاقبة على التهمة .
- ٦ — الاعتراف غير الإرادي .
- ٧ — رجوع التهم عن الاقرار الصادر منه .
- ٨ — تعويض التهم عما يلحقه بسبب الدعاوى الكاذبة .

وقد شكلت لجنة لصياغة التوصيات المستمدة من البحوث ، وما دار في المناقشات العلنية من الأساتذة الدكتور محمد محيي الدين عوض ، والشيخ عطية محمد سالم ، والدكتور التهامي نقرة ، والدكتور طه جابر العلواني ، وخلصت إلى : أن « التهم » وهو كل من قامت دلائل أو أمارات يعتد بها على اتهامه في جريمة ، سواء كانت موجبة لحد أو قصاص أو تعزير — حقوقاً في الشريعة الإسلامية ، تعدّ محصلة الموازنة بين صيانة حقوقه الأساسية في سلامة جسده ، وعصمة حياته ، وحرمانه وأسراره من ناحية ، وحق المجتمع الإسلامي في العقاب على كل ما يخل بأمنه ، أو ينتهك مقاصد الشارع .

ولما كان الأصل في الإنسان أنه معصوم الدم والمال والعرض ، وكانت الجريمة أمراً شاذاً يجب على مدعيه إثباته — لذلك كان كل متهم بريئاً حتى تثبت إدانته .

أو كما يقول الفقهاء : الأصل فيه براءة الذمة من الحقوق ، وبرادة الجسد من الحدود والتعذير والقصاص ؛ ولكن إذا قامت دلائل — يعتد بها على اتهامه : ترتبت للمجتمع حقوق — أيضاً — : حماية لحق المجتمع في عقاب المجرمين .

فإذا اتهم إنسان وجب :

أولاً — إحاطته علماً بالتهمة الموجهة إليه ، وشرحها ، وإطلاعه على كل ما قام — قبله من دلائل أو حجاج .

ثانياً — تمكينه من دفع ما قام — قبله — من أمارات أو دلائل .

ثالثاً — تمكينه — عند الاقتضاء — من الاستعانة بمن يشاء من الخبراء والشهود لتأييد براءته .

رابعاً — قيام المدعى دائماً — بإثبات ما يدعيه من موجبات للحد أو القصاص أو التعزير ، وعدم التزام التهم بإثبات براءته .

خامساً — عدم إرغام المتهم على أن يدلي بما لا يريد الإدلاء به ، أو منعه من قول ما يريد قوله ، أو إكراهه على تقديم دليل ضد نفسه .

سادساً — عدم ايدأله مادياً أو معنوياً ، أو إذلاله ، وبالتالي معاملته — أيضاً — بما يحفظ كرامته بصفته إنساناً ، سواء من جانب رجال الشرطة ، أو من جانب رجال القضاء .

سابعاً — عدم أخذه بالشك ؛ لأن كل شك يفسر لصالحه ، ويؤيد أصل براءته ، فلن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة .

ثامناً — عدم حبه للاستكشاف نظراً لوجود لوث إلا لمدة محددة : تأمناً لحسن سير التحقيق أو

أم حدثاً ، مع مراعاة ظروف المتهم الحدث الخاصة به .

وتأمل الندوة أن يعم تطبيق الشريعة الإسلامية جميع أنحاء العالم الإسلامي نظراً لما تكفله من حقوق للمتهم تحفظ عليه كرامته بوصفه إنساناً ، وحقه في الدفاع عن نفسه ، ولما تكفله من ناحية أخرى من حماية المجتمع ضد المعتدين على مصالحه الضرورية والحاجية والتحسينية ، كما يتضح مما وصلت إليه من توصيات نتيجة البحوث المقدمة من شتى الباحثين على اختلاف بلادهم ، وتنوع أبحاثهم .

وندعو الله القدير أن يوفق القائمين على المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب لمواصلة جهوده ودراساته وندواته العلمية ، مع توزيع جميع أعماله على البلاد العربية والإسلامية للتبصر بأحكام الشريعة في شتى التفاصيل العملية المتعلقة بمكافحة الجريمة ، ومحاكمة المتهمين ، ومعاملة المذنبين . .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المحاكمة ، وعدم التأثير على الشهود ، أو طمس الأثبات المادية في سبيل مصلحة العقاب ، ولتأمين سلامته في بعض الأحيان .

تاسعاً — كفالة سرعة الإجراءات الجنائية ، مع كفالة محاكمة عادلة له ، وعدم تضليله .

عاشراً — تعويضه عما يلحقه من أضرار مادية ومعنوية بسبب الدعاوى الكاذبة ، أو الكيدية .

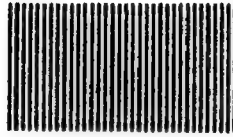
حادي عشر — المساواة بين جميع المتهمين والمدانين أمام العدالة بما في ذلك عدالة التنفيذ .

ثاني عشر — دراسة حالة المتهم الشخصية ، وما يحيط به من ظروف ، ليتبين مدى تكلفه في الحدود ، وتفريد العقاب في التعاذير .

ثالث عشر — دره الحدّ بالشبهة ، سواء كانت الشبهة ترجع إلى الحجاج الشرعية ، وعدم توافرها ، أو عدم توافر شروطها ، واعتبار الرجوع عن الأقرار شبهة تدرأ الحدّ .

رابع عشر — سماع تظلمه من الحكم بهدف نقضه .

خامس عشر — كفالة حقوق المتهم : بالغا كان



دراسات غرب آسيا بجامعة عليكرة ٣٣
والأستاذ ضياء الحسن الندوي (الجامعة
الملية الإسلامية نيودلهي) والبروفيسور سيد
عبد الرحيم (جامعة ناكبور) والأستاذ عبد
المتين (جامعة كوهاي) والدكتور راحت
الله (جامعة كلكتة) والبروفيسورة مهر
النساء (الجامعة العثمانية حيدر آباد)
والدكتور عبد العلي (الكلية الحميدية
بوبال) والأستاذ شميم الحسن (جامعة نهرو
نيودلهي) وعضو مختار أو مفوض من
الرئيس .

وأهداف هذه الجمعية التي تسمى بـ
« رابطة أساتذة اللغة العربية لمعوم الهند »
ما يلي :

١ — تزويد أساتذة اللغة العربية وآدابها
في الجامعات والكليات والمدارس والمعاهد
الأخرى المهتمة بتعليم اللغة العربية كمادة من
مقرراتها الدراسية ، بمنبر لتبادل آرائهم عن
المشكلات التي تتعلق بالمناهج والكتب
ونحوها مما يخص الدراسات العربية في الهند .

٢ — ترسيخ العلاقات مع المعاهد التي
تدرس فيها اللغة العربية ومساعدتها — إذا
شاؤوا — في الحصول على الصحف والمجلات
والكتب ، واكتساب المعونات التي
تستحقها من الجهات الرسمية للمجلس
الأعلى للجامعات الهندية ووزارة التربية
بالبذات .

٣ — تقديم أي مشكلة من المشكلات
التي يواجهها قسم من إحدى الجامعات أو
الكليات ، إلى وزارة التربية بشأن الحصول
على الصحف والمجلات والكتب ، وتدريب
المعلمين ، وإقامة الندوات وغيرها من
المشكلات المتصلة بالحياة الأكاديمية .

٤ — تمثيل أي معهد أو قسم لدى
الوزارة وطلب مساعدتها من أجله ، في حالة
اتهامه من الوزارة ، من أجل الحصول على
خدمات أستاذ زائر من الدول العربية تحت
البرامج الثقافية المتبادلة .

٥ — تنظيم مؤتمر سنوي لأساتذة اللغة
العربية على مستوى عموم الهند بالمساعدة
المادية من المجلس الأعلى للجامعات ووزارة
التربية الهندية لتكاليف الاجتماع ونفقات سفر
 وإقامة الوفود والمتنوبين ، وذلك لإتاحة
فرصة لتبادل الآراء حول المشكلات التي
تخص الدراسات العربية والبحوث على مختلف
المستويات بالهند وتوجيه الدعوة كذلك إلى
وفود الدول العربية للمشاركة في هذه
المناسبات .

٦ — إقامة الندوات العادية وحفلات
النقاش والمؤتمرات حول القضايا التربوية
المعروفة بجانب البرامج الثقافية المعروفة .

٧ — أي نشاط آخر يتصل بتعليم اللغة
العربية وبحوثها في الهند .

المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي

الكويت ٦ - ٨ جادى الآخرة ١٤٠٣ هـ
٢١ - ٢٣ مارس ١٩٨٣ م

تقرير اللجنة التحضيرية والفعالي والعرضيات من لجنة العلماء

كما حرصت اللجنة التحضيرية على دعوة عدد من علماء الفقه الإسلامي لبيّنوا رأي الفقه الإسلامي فيما يتم عرضه من أبحاث ، وما تقوم به البنوك الإسلامية من أعمال ، وقد تكرم بتلبية الدعوة مشكوراً كل من الأساتذة الفقهاء :

- ١ - فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد السالح
- ٢ - فضيلة الأستاذ الشيخ بدر المتولي عبد الباسط
- ٣ - فضيلة الأستاذ الشيخ زكريا البري
- ٤ - فضيلة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي
- ٥ - فضيلة الأستاذ الشيخ ابراهيم المحمود
- ٦ - فضيلة الأستاذ الشيخ محمد سليمان الأشقر
- ٧ - فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الحبيب الخوجه
- ٨ - فضيلة الأستاذ الشيخ زكي الدين شعبان
- ٩ - فضيلة الأستاذ الدكتور محمد حسن الأمين
- ١٠ - فضيلة الشيخ الصديق الضريع

ومحلت الأبحاث التي تم عرضها في هذا المؤتمر
المواضيع التالية :

تم بعون الله خلال الفترة الواقعة بين ٦ - ٨
جمادى الآخرة عام ١٤٠٣ هـ ، الموافق ٢١ -
٢٣ مارس عام ١٩٨٣ م ، عقد المؤتمر الثاني
للمصرف الإسلامي في دولة الكويت ، بدعوة
مشتركة من البنوك الإسلامية التالية :

- ١ - بيت التمويل الكويتي - الكويت
- ٢ - بنك دبي الإسلامي - دبي
- ٣ - بنك البحرين الإسلامي - البحرين
- ٤ - الشركة البحرينية الإسلامية للاستثمار - البحرين

وقد رأت اللجنة التحضيرية المشكلة من البنوك
الداعية ، بالإضافة إلى مشاركة البنك الإسلامي
الدولي - بالقاهرة - والبنك الإسلامي للتنمية في
جده أن تكون أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف
الإسلامي مكتملة لأبحاث المؤتمر الأول للمصرف
الإسلامي ، الذي عقد في دبي في الفترة من ٢٣ -
٢٥ جمادى الآخرة عام ١٣٩٩ هـ ، الموافق من
٢٠ - ٢٢ مايو ١٩٧٩ م .

١ - الربا وأثره على المجتمع الانساني للباحث
الدكتور عمر الأشقر

٢ - منج الدعوة إلى مفاهيم المصارف الإسلامية
للباحث - الدكتور حسين شحاته
٣ - أسلوب المضاربة الشرعية تطبيقاته المعاصرة
للباحث - الدكتور عبد الستار
أبو غنم

٤ - أعمال الصرف وتبادل العملات
للباحث - الدكتور سامي حمود
٥ - البيوع في الشريعة الإسلامية
للباحث الشيخ عبد الحميد السالح
٦ - التعامل في أسواق السلع والأسهم
للباحث الدكتور معبد على الجارحي

كما قدمت البنوك الإسلامية المبينة تالياً ، صوراً
من أعضائها ، على لجنة العلماء للنظر في وجوه التوافق
أو ما يتطلب التصحيح من إجراءات وهذه البنوك
هي :

- ١ - بيت التمويل الكويتي
- ٢ - بنك دبي الإسلامي
- ٣ - البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار .
- ٤ - المصرف الإسلامي الدولي - لوكسمبرغ .
- ٥ - بنك البحرين الإسلامي - البحرين

وقد جرى عرض الأبحاث والتعقيب عليها والرد
على الأسئلة المطروحة وذلك في جو علمي هادف
للوصول إلى أقرب ما يكون من الحق .

وختم المؤتمر أعماله في نهاية اليوم الثالث بعد اتمام
المناقشة في المواضيع المدرجة على جدول الأعمال .
وقد اتخذت لجنة العلماء الفتاوى والتوصيات
المرفقة .

وان اللجنة التحضيرية لتسجل شكرها وتقديرها
لرعاية الكريمة التي لقيها المؤتمر الثاني للمصرف

الإسلامي من حكومة دولة الكويت وتخص بالشكر
سمو ولي العهد رئيس مجلس الوزراء الشيخ سعد
العبد الله السالم الصباح ومعالي وزير الأوقاف
والشؤون الإسلامية أحمد سعد الجاسر وجميع الذين
أسهموا في نجاح هذا المؤتمر .

كما تشكر اللجنة التحضيرية العلماء الأجلاء
والباحثين الذين كان لمساهماتهم جميعاً بالرأي والمناقشة
والتدقيق الفقهي المستفيض أثر واضح في إقرار
الفتاوى والتوصيات التي ستكون نبراساً للمصارف
الإسلامية في توضيح الطريق أمامها لإكمال المسيرة
في طريق العمل الحلال .

بسم الله الرحمن الرحيم الفتاوى والتوصيات من لجنة العلماء

١- يؤكد المؤتمر أن ما يسمى بالفائدة في
اصطلاح الاقتصاديين الغربيين ومن تابعهم
هو من الربا المحرم شرعاً .

٢- يوصي المؤتمر أصحاب الأموال من المسلمين
بتوجيه أموالهم أولاً إلى المصارف والمؤسسات
والشركات الإسلامية داخل البلاد العربية
والبلاد الإسلامية ، ثم في خارجها وإلى أن
يتم ذلك تكون الفائدة التي يحصلون عليها
كسباً حليماً ، وعليهم استيفائها والتخلص
منها بصرفها في مصالح المسلمين العامة .
ويعتبر الاستمرار في إيداع الأموال في البنوك
والمؤسسات الربوية مع إمكان تفادي ذلك
عملاً محرماً شرعاً .

٣- يوصي المؤتمر بتشجيع المصارف الإسلامية
القائمة ودعم إنشاء المزيد من هذه المصارف
لتصم منافعتها على جميع المستويات .

٤- يوصي المؤتمر المصارف الإسلامية بتعميق
التعاون فيما بينها على كل المستويات ، ولا

٩- يرى المؤتمر أن أخذ العربون في عمليات المراجعة وغيرها جائز بشرط أن لا يحق للمصرف أن يستقطع من العربون المقدم إلا بمقدار الضرر الفعل المتحقق عليه من جراء النكول .

١٠- لتغطية الحساب المخصص لمواجهة مخاطر الاستثمار يجوز أن يقتطع المصرف الإسلامي سنويا نسبة معينة من صافي أرباح الاستثمار المتحققة من مختلف العمليات الجارية خلال السنة المالية . وتبقى هذه المبالغ المقتطعة محفوظة في حساب مخصص لمواجهة أية خسائر تزيد عن مجموع أرباح الاستثمار في تلك السنة .

١١- يوصي المؤتمر تأسيس مؤسسات إسلامية للتأمين التعاوني للقيام بأعمال التأمين وإعادة التأمين .

١٢- يوصي المؤتمر الجامعات العربية والإسلامية بضرورة الاهتمام بتدريس الاقتصاد الإسلامي بفروعه ونظمه التطبيقية المختلفة ، كما يوصي بضرورة إنشاء المزيد من مراكز أبحاث الاقتصاد الإسلامي .

١٣- يوصي المؤتمر بإنشاء المزيد من مراكز إعداد وتنسيق العناصر العاملة في الوحدات الاقتصادية الإسلامية مع الاهتمام بالجوانب العقائدية والخلقية .

١٤- يوصي المؤتمر بالاهتمام بالدعوة إلى مفاهيم المصارف الإسلامية باستخدام جميع الوسائل المختلفة الحديثة .

١٥- يقرر المؤتمر أن التعامل في أسواق السلع والأسهم في الأسواق المالية أمر يحتاج إلى دراسة مفصلة وأن المطلوب هو التحضر لبحث هذا الموضوع في مؤتمر علمي خاص بذلك .

سيما في مجال التعاون لإنشاء مصرف إسلامي دولي ليسهل اتعادها عن التعامل مع البنوك الربوية كلما أمكن ذلك .

٥- يؤكد المؤتمر وجوب اتفاق المصارف والمؤسسات والشركات الإسلامية ابتداء مع أصحاب أموال الاستثمار على نسبة الربح لكل طرف ، ولا يجوز تأجيل هذا الاتفاق إلى ما بعد .

٦- يجوز الاتفاق بين المصارف الإسلامية والمستثمرين والعاملين في المال على اشتراط مبلغ معين يستحقه المصرف أو المستثمر أو العامل إذا زاد الربح عن حد معين ، فإن هذا الاشتراط لا يؤدي إلى قطع الاشتراك في الربح .

٧- لا يحل تباع الذهب والفضة والنقود بعضها ببعض إلا بالتقايض الفوري ، ويكون التباع في هذه الأصناف على أساس التسليم الآجل هو من الرها المحرم شرعا .

٨- يقرر المؤتمر أن الموازنة على بيع المراجعة للأمر بالشراء ، بعد تملك السلعة المشتراه وحيازتها ثم بيعها لمن أمر بشراؤها بالربح المذكور في الوعد السابق هو أمر جائز شرعا طالما كانت تقع على المصرف الإسلامي مسؤولة الهلاك قبل التسليم ، وتبعية الرد فيما يستوجب الرد بحسب عقي .

وأما بالنسبة للوعد وكونه ملزما للأمر أو المصرف أو كليهما ، فإن الأخذ بالإلزام هو الأحفظ لمصلحة التعامل واستقرار المعاملات ، وفيه مراعاة لمصلحة المصرف والعمل ، وإن الأخذ بالإلزام أمر مقبول شرعا ، وكل مصرف مخير في الأخذ بما يراه في مسألة القول بالإلزام حسب ما تراه الرقابة الشرعية لديه .

—

—

—

—



بيت التمويل الكويتي

تقرير مجلس الإدارة

والميزانية العمومية

١٩٨٢

الاقتصاد العالمي

نسب النمو الاقتصادي

فقد تراجع معدل النمو الاقتصادي في الدول الصناعية مجتمعة من $+ ١.٢\%$ عام ١٩٨١ الى $- ٠.٥\%$ عام ١٩٨٢ وشهد الاقتصاد الكندي والأمريكي والألماني تراجعاً بنسبة ٥% و ١.٧٥% و ١.٢٥% على التوالي .. أما الاقتصاديات الصناعية الرئيسية الأخرى فقد نمت بنسب صغيرة متفاوتة أعلاها نمو الاقتصاد الياباني بنسبة ٢.٥% وأدناها نسبة ٠.٥% للاقتصاد البريطاني .

خلال عام ١٩٨١ سادت توقعات بأن عام ١٩٨٢ سيشهد بداية الانتعاش الاقتصادي العالمي ، ولكن واقع الحال جاء مغايراً لتلك التوقعات حيث اتسم العام بتراجع النمو الاقتصادي وارتفاع نسب البطالة واختلال موازين المدفوعات وارتفاع العجز في الموازنات العامة .

ويعود السبب الرئيسي في هذا الأداء المتواضع الى السياسات الانكماشية التي تتبعها هذه الدول

للسيطرة على التضخم حيث حققت هذه السياسات بعض التقدم اذ هبط متوسط معدل التضخم في هذه الدول من ٨٪ عام ١٩٨١ م الى ٧٪ عام ١٩٨٢ .. وهناك تفاوت كبير في نسب التضخم بين هذه الدول حيث تسود نسب صغيرة تقل عن ٦٪ في كل من الولايات المتحدة والمانيا واليابان في حين كانت نسب التضخم تفوق ١٠٪ في بعض الدول الاوروبية .

وهذه النتيجة المتواضعة في خفض التضخم تحققت على حساب مستوى العمالة حيث ارتفعت نسبة البطالة في الدول الصناعية الى ٩٪ ويوجد حوالي ٣٠ مليون عاطل عن العمل في هذه الدول . وقد تأثرت الدول المصدرة للنفط من استمرار الركود الاقتصادي العالمي حيث تراجعت نسب نمو اقتصادياتها خلال عام ١٩٨٢ م بسبب هبوط عائداتها من النفط والتي تمثل ثقلًا كبيرًا في اقتصادياتها .

وبالنسبة للدول النامية الأخرى فقد كان عام ١٩٨٢ امتدادًا للتدهور في اقتصادياتها حيث ان صادرات هذه الدول تراجعت بسبب الركود في الدول الصناعية المستوردة . وعليه فقد تراجعت نسبة النمو الاقتصادي للدول النامية مجتمعة من ٥٪ عام ١٩٨١

الى ٢٪ عام ١٩٨٢ . وشهدت أسعار السلع الأساسية مزيدًا من التدهور مما جعل شروط التجارة تسير في غير صالح هذه الدول في الوقت الذي تعاني فيه هذه الدول من صعوبات جمة في الحصول على التمويل اللازم لاحتياجاتها التنموية .

موازن المدفوعات

لقد أدى استمرار الركود الاقتصادي العالمي بدوره الى تقليص نسب النمو في التجارة الدولية وظهور بوادر الخطوات المقيدة لحرية التجارة العالمية . فقد تراجعت نسبة نمو التجارة الدولية من اثنين ونصف في المائة عام ١٩٨١ الى واحد وثلاثة أرباع في المائة عام ١٩٨٢ . وبالنسبة للحسابات الجارية للدول الصناعية فقد شهدت تحسنا ملموسا انخفض اجمالي العجز في حساباتها الجارية من ٣٠ بليون دولار عام ١٩٨١ الى ١٥ بليون دولار عام ١٩٨٢ . وقد تحقق فائض صغير في الحساب الجاري للولايات المتحدة رغم التوقعات بعجز كبير . كما حققت اليابان والمانيا فوائض في حساباتها الجارية فيما شهدت الدول الصناعية الأخرى عجزا في

حساباتها الجارية بنسب متفاوتة .

وبالنسبة للدول المصدرة للنفط فقد شهدت حساباتها الجارية تدهورا كبيرا حيث هبط فائض الحساب الجاري من ٦٨ بليون دولار عام ١٩٨١ الى فائض صغير لا يتجاوز ٥ بليون دولار عام ١٩٨٢ . ويعود السبب الاساسي لهذا التدهور لهبوط الصادرات النفطية واتجاه الاسعار نحو الهبوط مع وجود الفائض في المعروض منه عالميا . والجدير بالذكر أن الدول النفطية تنقسم الى مجموعتين حيث أن المجموعة الاولى تحقق فائضا ملموسا في حين أن المجموعة الثانية تحقق عجزا يغطي على الفائض المحقق في المجموعة الاولى .

وشهدت الدول النامية غير النفطية ترديا في موازين مدفوعاتها نسبة لضعف الطلب العالمي على صادراتها . فقد ارتفع العجز في حساباتها الجارية من ٧٤ بليون دولار عام ١٩٨١ الى ٧٧ بليون دولار عام ١٩٨٢ . وتواجه هذه الدول صعوبات كبيرة في محاولاتها لسد هذا العجز بالاقتراض أهمها ارتفاع اسعار الفوائد الربوية عالميا وارتفاع سعر صرف الدولار ومتطلبات سداد القروض السابقة التي تراكمت بصورة كبيرة مما

اضطر العديد من هذه الدول طلب إعادة جدولة ديونها خلال عام ١٩٨٢ .

وخلال النصف الأول من عام ١٩٨٢ حدثت تدفقات رأسمالية في حدود ٢٦ بليون دولار للولايات المتحدة وجاءت هذه الاموال من مصادر مختلفة أهمها الدول النفطية ذات الفائض وبعض الدول الصناعية كاليابان والمانيا . وقد خفت حدة هذه التدفقات خلال النصف الثاني من العام .

التطورات المالية والنقدية

استمرت السياسات المالية والنقدية في مجملها في الدول الصناعية خلال عام ١٩٨٢ في اتجاهاتها الانكماشية بغية احكام السيطرة على التضخم . فقد أدت التطورات الاقتصادية خلال السنوات القليلة الماضية الى تحول جذري في توجهات السياسات المالية والنقدية للدول الصناعية اذ لم يعد ينظر للسياسات التوسعية على أنها علاج لظاهرة الركود التضخمي بل ظهرت اتجاهات جديدة وهي توجيه السياسات المالية والنقدية للدول الصناعية مجتمعة على خفض نسب التضخم أولا ثم السعي لنمو اقتصادي في

مناخ توقعات أفضل بالنسبة
لمستقبل التضخم .

وبناء على هذا التوجه تم اتخاذ
السياسات المالية كأداة مساعدة
للسياسات النقدية للسيطرة على
التضخم وخفضها بنسبة ملموسة
في فترة قصيرة . ولكن المساعي
لتخفيض العجز في الموازنات العامة
لم تحقق نجاحا يذكر لظهور عقبات
عديدة أمام خفض الانفاق العام
خاصة خلال فترة الركود وتفشي
البطالة .. وعليه فقد ظلت الموازنات
العامة في الدول الصناعية في عجز
مستمر خاصة في الولايات المتحدة
الأمريكية على عكس السياسات
المنشودة .

أما السياسات النقدية فقد ظلت
خلال معظم العام انكماشية وتم
وضع ضوابط قوية على التوسع
النقدي في معظم الدول الصناعية
خاصة في الولايات المتحدة حيث
وصلت أسعار الفوائد الربوية الى
مستويات قياسية مما اضطر الدول
الأخرى في أوروبا الى اتباع نفس
السياسات الانكماشية لتحافظ على
ثبات أسعار عملاتها وعلى معدلات
التحركات الرأسمالية والأنشطة
الاستثمارية فيها .

ولقد كان من نتيجة هذه
السياسات أن تعمقت حالة الركود

الاقتصادي وارتفعت نسب البطالة
وهبطت الاستثمارات الرأسمالية
للدرجة التي تعرضت فيها هذه
الاقتصاديات لضغوط لتنشيطها .
وقد أدت هذه الضغوط في الولايات
المتحدة الى تخفيض حدة
السياسات النقدية الانكماشية
حيث بدأت أسعار الفوائد الربوية
تميل نحو الانخفاض خلال النصف
الثاني من عام ١٩٨٢ وتبعته في
ذلك أسعار الفوائد الربوية في
الدول الأوروبية حيث بدأت في
الانخفاض ولا يتوقع أن يؤدي
الانخفاض اليسير في هذه الفوائد
الربوية الى تحقيق نتائج ملموسة
على الأوضاع الاقتصادية المتردية
في هذه البلاد .

أسعار الصرف

كان الطابع الغالب على تطورات
أسعار الصرف خلال عام ١٩٨٢
هو استمرار الأداء القوي للدولار
مقابل العملات الرئيسية الأخرى
خاصة خلال النصف الأول من
العام حيث بلغ سعر صرف الدولار
أعلى معدل له منذ حوالي عشرة
سنوات .. وقد كان أكبر ارتفاع
لسعر الدولار مقابل عملات النظام
النقدي الأوروبي والجنبيه
الاسترليني ثم مقابل الين الياباني
والمارك الألماني .

وقد أدى هذا الارتفاع المستمر لسعر صرف الدولار بالدول الصناعية الأخرى إلى اتخاذ إجراءات وقائية لحماية اقتصادياتها . ففي اليابان قامت السلطات بحماية سعر صرف الين الياباني وذلك عن طريق التدخل المكثف في أسواق الصرف وبفرض قيود على التوسع النقدي وعلى التدفقات الرأسمالية المتجهة للأسواق الأمريكية .

وحرصت السلطات الألمانية على دعم قيمة المارك خلال النصف الأول من العام ولكنها مالت نحو تخفيض هذا الدعم خلال النصف الثاني بعد تغير التوجهات الاقتصادية للحكومة الجديدة التي ترى في ضعف قيمة المارك فرصة لتحسين القدرة التنافسية للسلع الألمانية خاصة في أسواق الدول الأوروبية الأخرى .

وفي بريطانيا تراجع الجنيه الاسترليني أمام الدولار حتى كاد سعره يصل لأدنى مستوى له المسجل عام ١٩٧٦ .. ولم تتدخل السلطات النقدية إلا في حدود ضيقة نسبة لقناعتها بأن الاسترليني كان أعلى من سعره الحقيقي خلال الفترة الماضية كما أن انخفاض أسعار الفوائد الربوية في بريطانيا وتدهور

ويعود السبب في هذا الارتفاع الكبير للدولار لعوامل عديدة أهمها انخفاض نسبة التضخم في الولايات المتحدة عنها في البلاد الصناعية خاصة الأوروبية والفائض الذي تحقق في الحساب الجاري على عكس التوقعات التي كانت تشير إلى تحقيق عجز فيه ، وكذلك لارتفاع نسب الفوائد الربوية في الولايات المتحدة عنها في البلاد الصناعية الأخرى .. كما دعم من موقف الدولار التدفقات الرأسمالية التي اتجهت نحو الولايات المتحدة بحثاً عن الاستثمارات في مناخ أمن خلال هذه الفترة التي ازدادت فيها حدة التوتر العالمي وتعرض بعض المؤسسات المالية العالمية لبعض الضغوط من جراء عجز بعض الدول المقترضة من الوفاء بالتزاماتها بالسداد .

هذا وقد ظل الدولار محتفظاً بقوة خلال النصف الثاني من العام حتى بعد هبوط أسعار الفوائد الربوية في الولايات المتحدة وذلك لأن العوامل الأخرى المذكورة أعلاه استمرت في صالح الدولار كما أن الدول الصناعية الأخرى حذرت حذو الولايات المتحدة في تخفيض أسعار الفوائد الربوية فيها .

عليها من قروض والتزامات وكذلك للاتجاه العالمي نحو تخفيض القيود على التوسع النقدي وما ترتب على ذلك من انخفاض الفوائد الربوية خاصة في الولايات المتحدة وبلغ الارتفاع حده الأقصى خلال أغسطس حيث تجاوز السعر حدود ٥٠٠ دولار لفترة وجيزة ثم عاود اتجاهه التنازلي مرة أخرى حيث كان السعر حوالي ٤٥٥ دولار للأوقية بنهاية ١٩٨٢ .

الاقتصاد الكويتي

الناتج المحلي وميزان المدفوعات

بما ان الناتج المحلي الاجمالي الكويتي يتأثر تأثراً مباشراً بما يدور في القطاع النفطي ، فإن التطورات النفطية غير المواتية خلال عام ١٩٨١ قد انعكست في تطورات الناتج المحلي الاجمالي .. فخلال عام ١٩٨١ شهدت اسواق النفط العالمية فائضاً في العرض فاق الطلب العالمي على النفط مما جعل الدول المنتجة تخفض من مستويات انتاجها من النفط .. فقد هبط معدل انتاج النفط الخام الكويتي بنسبة ٢٢٪ كما هبط

الحساب الجاري وتدني اسعار نفط بحر الشمال كانت عوامل سلبية لسعر الجنيه الاسترليني .

أما عملات النظام النقدي الأوروبي فقد تمت حمايتها ضمن الهوامش المحددة بينها حيث طبقت فرنسا وإيطاليا سياسات نقدية متشددة وفرضت قيوداً على تحويلات النقد الأجنبي للخارج .

أما بالنسبة للذهب فقد شهدت اسعاره خلال عام ١٩٨٢ م استمرار الاتجاه نحو الهبوط الذي بدأ من أواسط عام ١٩٨٠ حيث ان كل فترات ارتفاع الاسعار كانت طارئة تعود بعدها الاسعار نحو الهبوط التدريجي وذلك لانحسار موجه المضاربات على الذهب مما تسبب في تراخي الطلب في الوقت الذي لم تحدث فيه تطورات تذكر في جانب العرض .

فقد بدأ العام وسعر الأوقية في حدود ٤٠٠ دولار وتدرج السعر في الهبوط حتى بلغ أدنى مستوى له في يونيو حيث بلغ السعر ٢٩٥ دولاراً .. ثم شهد السعر ارتفاعاً حاداً نسبة للمخاوف التي سادت الأوساط المالية من تردي أداء بعض المؤسسات المالية العالمية بسبب احتمالات فشل العديد من الجهات المقترضة في سداد ما

معدل الصادرات النفطية بنسبة ٣٧,٤٪ الى ٨١٥ الف برميل يوميا بعد ان كان المعدل اليومي خلال ١٩٨٠ حوالي ١,٣ مليون برميل .. وبالرغم من زيادة اسعار النفط الخام خلال ١٩٨١ بنسبة ١٧,٦٪ الا ان الانخفاض الكبير في الانتاج النفطي قد ادى الى تقليص الناتج الاجمالي خلال عام ١٩٨١ بنسبة ١١,٧٪ حيث بلغ ٦٥١٠,٤ مليون دينار بالمقارنة مع ٧٣٧٣,٧ مليون دينار عام ١٩٨٠ .. فقد انخفضت مساهمة القطاع النفطي في الناتج المحلي من ٥١٥٦,٨ مليون دينار عام ١٩٨٠ الى ٤١١٠,١ مليون دينار عام ١٩٨١ .. بنسبة مئوية قدرها ٢٠,٣٪ وقد ترتب على ذلك انخفاض نسبة مساهمة القطاع النفطي في الناتج المحلي من ٧٠٪ عام ١٩٨٠ الى ٦٣,١٪ عام ١٩٨١ .

اما القطاعات غير النفطية والتي بلغت نسبة مساهمتها ٣٦,٩٪ في الناتج الاجمالي فقد نمت خلال عام ١٩٨١ بنسبة ٨,٣٪ لتبلغ مساهمتها ٢٤٠٠,٣ مليون دينار وقد كان اعلى معدلات النمو ضمن هذه القطاعات في قطاع التجارة حيث بلغت نسبة النمو ٢٥,٣٪ وبالتالي فقد احتل قطاع التجارة الصدارة بين القطاعات غير النفطية حيث بلغت نسبة مساهمتها في

الناتج المحلي الاجمالي ٧,٢٪ بينما تراجع قطاع الصناعات التحويلية الى المركز الثاني بنسبة مساهمة بلغت ٦,٩٪ وذلك نسبة لتباطؤ نمو هذا القطاع الى ٢,٥٪ خلال ١٩٨١ والذي جاء نتيجة لارتباط اهم الصناعات التحويلية بالقطاع النفطي .

وقد نما قطاع المؤسسات المالية وقطاع التشييد بنسبة ١٧,٣٪ و ١٥٪ على التوالي .

وتدل المؤشرات الاقتصادية الرئيسية خلال عام ١٩٨٢ الى استمرار تدني مستويات الانتاج والتصدير النفطي .. وعليه فان النشاطات المرتبطة بهذا القطاع ستتأثر سلبا بهذه التطورات .. كما يتوقع ان تترتب آثار سلبية على بعض القطاعات من جراء التراجع الكبير الذي حدث في سوق الاسهم الموازية وعليه يتوقع ان تظل تطورات الناتج المحلي الاجمالي خلال ١٩٨٢ شبيهة بتلك التي سادت خلال ١٩٨١ .

وقد انعكس انخفاض الصادرات النفطية على ميزان المدفوعات الذي سجل فائضا مقداره ٢٧١٧ مليون دينار عام ١٩٨١ بالمقارنة مع ٣٢٨١ مليون دينار عام ١٩٨٠

التطورات المالية

قامت الحكومة خلال عام ١٩٨١ باستكمال برامجها الاقتصادية لاربعة سنوات وذلك لتلبية المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية للكويت على ضوء التطورات العالمية والمحلية .. وتشتمل اهم عناصر هذه البرامج على تحديث اعداد وتنفيذ الميزانيات العامة للدولة ودعم الاحتياطيات للاجيال القادمة وترشيد سياسة الدولة في استثماراتها المختلفة .

وفي اطار هذه البرامج فان السياسات المالية ستركز على جوانب تخطيطية وتنفيذية وهي ان تقدم الجهات ميزانياتها السنوية مشتملة على برامجها ومشاريعها المكتملة والمفصلة في اطار عام لتوقعاتها العامة الواضحة المعالم في الاربعة سنوات القادمة واعتبار كل سنة مالية مرحلة سنوية في هذا الاطار العام بحيث يبدأ العمل وفق هذا البرنامج ابتداء من السنة المالية ١٩٨٢/٨٣ .

وقد اكدت التطورات العالمية والمحلية خلال عام ١٩٨٢ ضرورة وضع مثل هذه البرامج واتخاذ

وبما ان الصادرات النفطية تمثل الثقل الاساسي في الميزان التجاري فإن انخفاض الصادرات النفطية قد اثر في الميزان التجاري الذي سجل فائضا قدره ٢٤٠٥ مليون دينار بانخفاض نسبته ٣١,٨٪ عن عام ١٩٨٠ وفي نفس الوقت فقد ازدادت الواردات بنسبة ١٤,٥٪ ومن المؤشرات الهامة النمو الكبير في عائدات الاستثمارات الخارجية الكويتية والذي بلغت نسبته ٣٧,٩٪ .

هذا وقد بلغ فائض الحساب الجاري في ميزان المدفوعات الكويتي ٣٨٣٦ مليون دينار بانخفاض نسبته ١٦,٥٪ عن عام ١٩٨٠ .

اما حساب رأس المال في ميزان المدفوعات الكويتي فقد شهد تراجعاً نسبته ٧,٨٪ في معدلات التدفقات الرأسمالية لخارج الكويت حيث بلغ صافي تدفق رأس المال للخارج ١١١٩ مليون دينار بالمقارنة مع ١٢١٤ مليون دينار عام ١٩٨٠ كدلالة على توجه المستثمرين للأسواق المحلية .

توجهات أكثر تحديدا بالنسبة لترشيد الانفاق والسياسات الاستثمارية للدولة .. ويمكن اعتبار اجراءات رفع اسعار المحروقات خلال النصف الاول من عام ١٩٨٢ واعادة تنظيم الاشراف على الاستثمارات الحكومية وتوسيع الاستثمارات ايضا في المجالات البترولية العالمية وغيرها من المجالات الاستثمارية كمؤشرات هامة في مجال ترشيد الاستثمار والانفاق الحكومي ..

شهدت الاسواق العالمية خلال ١٩٨٢ تراخي الطلب على النفط مما تسبب في خفض الكميات المنتجة والمصدرة من النفط وقد انعكست هذه التطورات بصورة مباشرة على تقديرات الميزانية الجديدة ، حيث تم تقدير ايرادات ميزانية الوزارات والادارات الحكومية عن السنة المالية ١٩٨٣/٨٢ بمبلغ ٢٢٠٦ مليون دينار بانخفاض نسبته ٣٩,٢٪ عن تقديرات السنة المالية السابقة والبالغة ٥٢٧٩ مليون دينار .. ويأتي هذا التراجع نتيجة انخفاض نسبته ٤١,٨٪ في العائدات النفطية التي تمثل ٩٢,٥٪ من جملة الايرادات المقدرة .

اما الايرادات غير النفطية فقد

حققت زيادة ملموسة نسبتها ٣١٪ حيث بلغت ٢٣٩ مليون دينار مما أدى الى ارتفاع نسبة مساهمتها في جملة الايرادات من ٣,٥٪ عام ١٩٨٢/٨١ الى ٧,٩٪ عام ١٩٨٣/٨٢ .

وقد تم اقتطاع مبلغ ٢٢٠,٦ مليون دينار لاحتياطي الاجيال القادمة كما تم تخصيص مبلغ ٢٠ مليون دينار لزيادة رأس مال الصندوق الكويتي للتنمية .

اما بالنسبة للوزارات والادارات الحكومية فقد قدرت مصروفاتها بمبلغ ٣١١٣,٥ مليون دينار بزيادة نسبتها ٣,٥٪ عن مخصصات الميزانية السابقة وتنقسم هذه المصروفات على ثلاثة ابواب رئيسية هي :

١ - النفقات العادية والتي تشمل على الاجور والرواتب والمصروفات العامة على الخدمات والمصروفات المختلفة والمدفوعات التحويلية وتمثل مصروفات هذا الباب نسبة ٧٧٪ من جملة مصروفات الوزارات والادارات الحكومية حيث خصص له مبلغ ٢٣٨٢,٦ مليون دينار بزيادة نسبتها ١١,٥٪ عن الميزانية السابقة .

ب - المصروفات الانشائية وقد

خصص لهذا الباب مبلغ ٥٧٩,٩ مليون دينار بزيادة طفيفة عن مخصصات الميزانية السابقة .. وتمثل هذه المخصصات ما نسبته ١٨,٦٪ من جملة مصروفات الوزارات والادارات الحكومية .

ج - الاستثمارات العامة والتي تمثل نسبة ٤,٤٪ المتبقية من جملة المصروفات وقد انخفضت المخصصات لهذا الباب الى النصف حيث بلغت ١٥٠ مليون دينار .

هذا وقد زاد اجمالي المخصصات لاحتياطي الاجيال القادمة ومصروفات الوزارات والادارات الحكومية عن اجمالي الايرادات المقدرة بمبلغ ٢٥٨,١ مليون دينار وقد تمت تغطية هذا الفرق من الاحتياطي العام للدولة .

القطرات النقدية

تميزت التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ بتراجع معدل النمو في السيولة المحلية عن المعدلات الكبيرة التي تم تسجيلها خلال عام ١٩٨١ .. فبنهاية سبتمبر بلغت السيولة المحلية مبلغ ٤١١٢,١ مليون دينار بزيادة نسبتها ٥,٩٪

مقابل نسبة نمو قدرها ٢٣,٤٪ خلال نفس الفترة من عام ١٩٨١ . ومن ناحية مكونات السيولة المحلية فان الودائع تحت الطلب قد تراجعت بنسبة ٢,٤٪ خلال هذه الفترة وجاء معظم التراجع خلال الربع الثالث من العام ، اي الفترة التي تراجعت فيها المعاملات المالية في سوق الاوراق المالية وذلك للارتباط الوثيق بين الودائع تحت الطلب وتلك المعاملات .

وباستعراض الادوات النقدية التي تتخذها السلطات النقدية لتنظيم السيولة المحلية ، يتضح ان رصيد تبادل العملات لاجل (SWAP) قد بلغ بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ مبلغ ٢٣٤ مليون دينار بزيادة نسبتها ٤٠,٥٪ عن نهاية عام ١٩٨١ وذلك بغد ان كان هذا الرصيد في انخفاض مستمر خلال عام ١٩٨١ .. اما الاوراق المخصصة لدى البنك المركزي فقد بلغ رصيدها بنهاية سبتمبر ٢٦٢,٢ مليون دينار بانخفاض نسبته ٦,٨٪ عن نهاية ١٩٨١ .

وفي جانب مطالب البنوك المحلية على البنك المركزي ، فان ارصدة هذه البنوك لدى البنك المركزي قد بلغت ١٠١ مليون دينار في حين بلغ رصيد سندات البنك المركزي لدى البنوك ٢٣١,١ مليون دينار .

هذه الودائع .. وقد ازدادت ودائع القطاع الخاصة بنسبة ٥٪ خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ لتصل الى ٣٧٧٨,٢ مليون دينار مقارنة بزيادة نسبتها ٢٥٪ خلال نفس الفترة من عام ١٩٨١ .

وبالنسبة لمكونات هذه الودائع فان الودائع بالعملات الاجنبية قد هبطت بنسبة ٤١٪ خلال هذه الفترة حيث بلغت بنهاية سبتمبر ٣٤٧,٩ مليون دينار مقابل ٥٩٥,٢ مليون دينار في نهاية ١٩٨١ وعليه فقد انخفضت الاهمية النسبية لهذه الودائع لجملة الودائع من ١٩,٣٪ عام ١٩٨١ الى ٩,٢٪ بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ . وقد ازدادت ودائع الاجل خلال التسعة اشهر بنسبة ٢٤,٧٪ في حين تراجعت الودائع تحت الطلب بنسبة ٨,٥٪ وجاء هذا التراجع بعد نمو متواصل حتى يوليو مما يشير الى ارتباط هذا التراجع بانحسار المعاملات في سوق الاوراق المالية كما اشرنا اليه .

وفي جانب توظيف البنوك التجارية لمواردها خلال هذه الفترة استمر تقلص التوظيف الاجنبي لهذه الموارد حيث انخفضت الموجودات الاجنبية للبنوك التجارية بنسبة ٦٪ لتصل الى ٢١٠٩,٨ مليون دينار ويعود

وعليه فان صافي الاموال التي ضخها البنك المركزي للجهاز المصرفي قد بلغ بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ ١٦٥,٢ مليون دينار ويقل هذا المبلغ عن رصيد نفس الفترة من عام ١٩٨١ بنسبة ٣٨,٥٪ .

ولا بد من التنويه الى ان تباطؤ معدل نمو السيولة المحلية خلال عام ١٩٨٢ يتوافق مع تراجع معدلات النمو الاقتصادي بسبب تراجع نسبة النمو في القطاع النفطي الذي سبقت الاشارة اليه .

وخلال التسعة اشهر الاولى اتسم النشاط المصرفي باستمرار اعتدال نسب النمو فيه حيث بلغ اجمالي الميزانية الموحدة للبنوك التجارية السبعة ٨٣٠٧,٢ مليون دينار بزيادة نسبتها ٩,٣٪ عن نهاية عام ١٩٨١ في حين ان الزيادة لنفس الفترة من العام الماضي كانت ١٨٪ .

وبتحليل موارد البنوك التجارية نجد ان رأس المال والاحتياطيات المجمعة قد نمت بنسبة ٢٣٪ لتبلغ ٥٠٥,٢ مليون دينار مقابل زيادة نسبتها ٦٪ خلال نفس الفترة من العام الماضي .. اما جملة الودائع فقد بلغت بنهاية سبتمبر ٣٩١٩,٦ مليون دينار وتمثل ودائع القطاع الخاص نسبة ٩٦,٤٪ من جملة

السبب الاساسي لهذا الاتجاه لقيام كثير من المودعين بتصفية ودائعهم بالدولار للاستفادة من الزيادة الكبيرة التي طرأت على اسعار الدولار خلال عام ١٩٨٢ .

اما المطالب على القطاع الخاص فقد بلغت قيمتها ٤٢٤٦,٢ مليون دينار بنهاية سبتمبر ١٩٨٢ بزيادة نسبتها ٢٥٪ عن نهاية ١٩٨١ مقابل زيادة نسبتها ١٨,٧٪ خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ مما يشير الى توجه البنوك الى توجيه مزيد من مواردها للاستثمارات المحلية .

وقد بلغت قيمة التسهيلات الائتمانية التي تمثل ٩٣٪ من جملة المطالب على القطاع الخاص بنهاية سبتمبر الى ٤٠٢٩,٣ مليون دينار بزيادة نسبتها ٢٧٪ مما يشير الى اتساع نمو التسهيلات الائتمانية خلال هذه الفترة حيث ان نسبة نموها خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ بلغت ١٩,٣٪ فقط .

وبتقسيم رصيد التسهيلات الائتمانية على القطاعات الاقتصادية المختلفة يتضح ان القروض الشخصية التي غالبا ما تتجه نحو المعاملات في سوق الاسهم قد احتلت المرتبة الاولى بنسبة ٢٦,٥٪ من جملة الائتمان

متجاوزة قطاع التجارة الذي جاء في المرتبة الثانية بنسبة ٢٥,٦٪ من جملة التسهيلات الائتمانية ويأتي في المرتبة الثالثة قطاع الخدمات المالية وغيرها بنسبة ٢٣,٣٪ .
قطاع الانشاءات بنسبة ١٦,٩٪ .
فالقطاع الصناعي بنسبة ٦,٦٪
واخيرا قطاع الزراعة والصيد بنسبة ١,١٪ من جملة التسهيلات الائتمانية .

وعليه فقد شهدت الفترة المنتهية في سبتمبر ١٩٨٢ استمرار تقلص نصيب القطاعات الانتاجية من جملة الائتمان حيث تدنت نسبتها الى جملة التسهيلات المصرفية الى ٥٠,٢٪ بعد ان كانت ٥١٪ في نهاية سبتمبر ١٩٨١

و ٥٢,٩٪ بنهاية عام ١٩٨٠ ومن المتوقع ان يرتفع نصيب هذه القطاعات الانتاجية من التسهيلات الائتمانية مستقبلا بعد ان انحسر النشاط الكبير في المضاربات في الاسهم .

سوق الأسهم

غطت التطورات التي جرت في سوق الاسهم على معظم التطورات

الآخري خلال عام ١٩٨٢ وذلك نسبة لحدّة التراجع وسرعته في السوق الموازية خاصة بعد النشاط العام الذي شهدته عام ١٩٨١ حيث تشير التقديرات الى ان جملة التعامل الفوري والاجل في كل من السوقين الرسمية والموازية تجاوزت ٧,٥ بليون دينار كويتي عام ١٩٨١ .

وخلال النصف الاول من عام ١٩٨٢ استمر النشاط الكبير في السوق الموازية التي اجتذبت معظم المعاملات اليها مما اثر على مستوى النشاط في البورصة الرسمية التي شهد التداول فيها هدوءا ملحوظا حيث بلغت كمية الاسهم المتداولة خلال النصف الاول ٨٩,٢ مليون سهم بالمقارنة مع ١٢٣,٩ مليون سهم خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ .. كما ان الزيادة في الرقم القياسي لاسعار الاسهم قد تباطأت الى ١٢,٧٪ مقابل زيادة نسبتها ٣٥٪ خلال النصف الاول من عام ١٩٨١ .

وفي هذا الوقت شهدت السوق الموازية ازدياد النشاط الى مستويات قياسية خاصة في تطورات الاسعار النقدية والاجلة .. وكذلك تزايد نسبة

الفوائد الربوية التي تحتسب على الاسعار الاجلة حيث تجاوزت هذه النسب ٢٠٠٪ في بعض الاحيان وتحرر مقابلها شيكات بتواريخ آجلة .

وخلال النصف الثاني تراجعت الاسعار بحدّة مما جعل الكثيرين عاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المؤجلة وادى هذا بدوره الى سلسلة من التطورات السلبية التي امتدت اثارها الى معظم اوجه الانشطة الاقتصادية .

وقد تضافرت الجهود الرسمية والخاصة في العمل على السيطرة على الاوضاع وتلافي السلبيات التي ترتبت على هذه التطورات وقد كانت اهم الخطوات انشاء هيئة للمقاصة تتولى تسجيل كافة الشيكات الاجلة المرتبطة بمعاملات الاسهم كما صدر مرسوم يقضي بان تسجل كل المعاملات الاجلة المتعلقة بالاسهم وتكوين هيئة للتحكيم للنظر في هذه المعاملات المسجلة وتخويلها صلاحيات البت في التسويات وفي تحديد المواقف المالية للمتعاملين .

واتخذت الحكومة قرارا بانشاء صندوق برأس مال ٥٠٠ مليون دينار لضمان حقوق صفار المستثمرين في الاسهم المؤجلة على

ان يتولى الصندوق السداد لهؤلاء نقدا او باصدار سندات باجال مختلفة تبعا لحجم المعاملات وان يقوم بوضع اليد على اصول وممتلكات العاجزين عن الوفاء .

كما شرعت الاجهزة الرسمية في شراء المعروض من الاسهم في البورصة الرسمية وذلك بجانب اجراءات مالية ونقدية اخرى بهدف السيطرة على الموقف وزيادة السيولة النقدية لحل جانب من الضائقة المالية للمتعاملين .

وقد كان من نتاج هذه الاجراءات السيطرة على الاوضاع وتخفيف الآثار السلبية لهذه التطورات على القطاعات الاخرى وبث الثقة التي تعرضت للاهتزاز .

وتعتبر الفترة منذ بداية الازمة حتى نهاية العام فترة ركود في المعاملات مشوبة بالحدز والترقب لما تسفر عنه التسويات .

التطورات

في القطاعات الأخرى

من المتفق عليه ان الازمة التي حدثت في السوق الموازية قد امتدت

اشارها الى كافة القطاعات الاقتصادية وخاصة القطاع العقاري بسبب الارتباط الوثيق بين المستثمرين في هذين القطاعين . ونسبة لعدم توفر الاحصائيات التي تقيس درجة هذه الآثار فقد تمت الاستعانة ببعض المؤشرات العامة والمعلومات المتوفرة لدى المتعاملين في هذه القطاعات .

فقد شهد القطاع العقاري خلال النصف الاول من عام ١٩٨٢ فورة كبيرة في التعامل .. ومع محدودية العرض واشتداد الطلب وصلت الاسعار الى مستويات قياسية .. ويعود السبب الاساسي وراء هذا الارتفاع الكبير في الاسعار الى ان كبار المتعاملين في سوق الاسهم وبناء على الارباح الطائلة التي كانوا يحققونها هناك ، قد اتجهوا نحو المضاربة في سوق العقار مما ادى الى الارتفاع الحاد للاسعار .

وبظهور ازمة السوق الموازية تراجعت هذه الاسعار تراجعا كبيرا وخاصة بالنسبة للقوائم السكنية التي تراجعت اسعارها بنسبة ٢٥٪ في المتوسط فيما تراجعت اسعار القوائم الاستثمارية بنسب اقل .. اما العمارات والمجمعات السكنية فقد حافظت على اسعارها فيما ارتفعت اسعار بعضها في



حدود ١٠٪ ويعود السبب للتماسك النسبي لاسعار العمارات لانها ذات ريع استثماري ثابت وكذلك لاستمرار الطلب على السكن الاستثماري خاصة بعد ان قل العرض نسبة لاتجاه المستثمرين للمضاربات ذات العائدات الكبيرة بالمقارنة مع مردود الإستثمار في البناء .

وتشير تقديرات المتعاملين في القطاع العقاري ان تشهد الفترة المقبلة عودة النشاط لهذا القطاع بمعدلات اكثر واقعية بعد انحسار موجة المضاربات . وترتكز هذه التوقعات على ان المستثمرين قد توصلوا الى قناعة بخطورة الاستثمارات المبنية على المضاربات والامان النسبي الذي يتمتع به القطاع العقاري من حيث ثبات قيمة الاصول والمردود على المدى المتوسط والبعيد .

وبالنسبة للقطاع التجاري فلا توجد المؤشرات الحديثة عن تاثر هذا القطاع بتلك التطورات وعند استعراض رصيد التسهيلات الائتمانية الممنوحة لهذا القطاع ، يتضح انه قد ارتفع خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ بنسبة ٢٢,٤٪ ليصل الى ١٠٣٢,٢ مليون دينار مقابل زيادة نسبتها ٢٠٪ خلال الفترة المقابلة من العام

الماضي مما يدل على استمرار معدلات نشاط هذا القطاع خلال هذه الفترة وربما تظهر مؤشرات بأثار الازمة على مستوى الاستيراد خلال الربع الاخير من عام ١٩٨٢ او خلال عام ١٩٨٣ .

وفي قطاع الانشاءات ارتفع رصيد التسهيلات الائتمانية الممنوحة بنسبة ٣٠,١٪ خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ ليصل الى ٦٨٠,٥ مليون دينار مقابل زيادة نسبتها ١٤,٦٪ فقط خلال الفترة المقابلة من عام ١٩٨١ مما يشير الى تزايد نشاط هذا القطاع والذي تركز على القطاع الخاص نسبة لان المخصصات الانشائية في الميزانية العامة لعام ١٩٨٢/٨٢ لم ترتفع الا بنسبة ١,٧٪ فقط عن المخصصات في ميزانية عام ١٩٨٢/٨١ .

هذا وقد بلغ عدد رخص البناء الجديدة الصادرة للقطاع الخاص خلال التسعة اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ ، ١٣٤٤ رخصة حديثة بالمقارنة مع عدد الرخص الحديثة الصادرة خلال الفترة نفسها من عام ١٩٨١ والتي بلغت ٨٦٩ رخصة اي بزيادة نسبتها ٥٤,٧٪ مما يشير الى زيادة ملحوظة في

كلمة رئيس مجلس الإدارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيد
المرسلين محمد صلى الله عليه
وسلم وعلى آله وصحبه
اجمعين .. وبعد ،

حضرات السادة المساهمين
الكرام ..
السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته ..

يسر مجلس ادارة بيت
التمويل الكويتي ان يرحب بكم
في اجتماعكم السنوي الخامس
ليضع بين ايديكم اعمال وانجاز
مؤسستكم عن السنة المالية
المنتوية في ٢١/١٣/١٩٨٢ م .

لقد كان عامنا المنصرم حافلا
بالانجازات والنمو المضطرد
رغم ما يمر به العالم من ازمت
اقتصادية خانقة ومتلاحقة من
اهم اسبابها التعامل بالفوائد
الربوية التي اثرت على القطاع
المالي واثقلت كاهل الدول
النامية . لقد صاحبت هذه
الازمة الاقتصادية العالمية ازمة
اقتصادية محلية في سوق
الاسهم نتجت عن التعامل المالي
غير المشروع كبيع الغرد

اتجاه العديد من المستثمرين نحو
البناء خاصة في المجالات السكنية
حيث تمثل الرخص للاغراض
السكنية نسبة ٨٨٪ من جملة
الرخص الحديثة الصادرة خلال
هذه الفترة .

اما في القطاع الصناعي فقد
بلغت القروض والمساهمات
الممنوحة من البنك الصناعي
للقطاع الصناعي خلال التسعة
اشهر الاولى من عام ١٩٨٢ مبلغ
٢٢,١ مليون دينار بالمقارنة مع
٢٢,٤ مليون دينار عام ١٩٨١
مما يشير الى استمرار تمويله
للنشاط الصناعي ولكن بمعدل اقل
من العام الماضي .. اما رصيد
التسهيلات الائتمانية الممنوحة
لهذا القطاع فقد ازداد بنسبة
٥٢,٢٪ بنهاية سبتمبر مقابل زيادة
نسبتها ٢,٧٪ فقط خلال الفترة
المقابلة من العام الماضي مما يستدل
منه على استمرار نشاط هذا
القطاع بمعدلات اعلى خلال عام
١٩٨٢ .

وشهد القطاع الزراعي ايضا
نموا ملموسا حيث ارتفع رصيد
التسهيلات الائتمانية الممنوحة له
بنسبة ١٤,٢٪ خلال هذه الفترة
ليصل بنهاية سبتمبر الى ٤٥,٩
مليون دينار وذلك مقارنة مع تراجع
نسبته ٢٪ خلال نفس الفترة من
العام السابق .

والبيع الوهمي وبيع مالا يملك والبيعتين في بيعه والربح الفاحش في بيع الأجل والمضاربات الحادة التي مارسها سوق الأسهم الكويتية وما نتج عن ذلك من آثار اقتصادية على القطاعات الأخرى بشتى تخصصاتها .

ونود ان نشير هنا الى ان مؤسستكم بسيرها على هدى الشريعة الإسلامية لم تتأثر بهذه الأزمة بفضل الله وذلك لبعدها كل البعد عن الربا والاستغلال والجهالة والغرر وما الى ذلك من عناصر فساد البيوع التي نهت عنها الشريعة الإسلامية .

ان هذه الازمات الاقتصادية العالمية والمحلية لتؤكد افلاس الأنظمة الاقتصادية الوضعية وعجزها عن تلبية احتياجات البشرية ولتلق على المسلمين الكف عن اتباع المنهج الوضعية التي اورثتهم هذا التخبط ، وتدعوهم للتمسك بعقيدتهم وتحكيمها في كافة جوانب الحياة .

وقد جاءت تباشير الخير في مجال المعاملات المالية بقيام هذا العدد الكبير والمتزايد من البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية في عدد من البلاد الإسلامية ، بل

وفي عدد من البلاد غير الإسلامية لتقدم الدليل العملي البين على صلاحية النظام المالي الإسلامي لكل زمان ومكان .

ولقد أصبح اثر البنوك الإسلامية على البنوك والمؤسسات المالية الأخرى وعلى الافكار التي تقوم عليها جليا واضحا ، فبعد حملات الاستخفاف والتشكيك في امكانية قيام ونجاح البنوك الإسلامية ، حرصت هذه المؤسسات في تقبل التعامل مع المؤسسات المالية الإسلامية بالصيغ والشروط الشرعية التي تسير عليها المؤسسات الإسلامية والتي تحرز مزيدا من التوسع والنجاح بفضل الله سبحانه وتعالى .

وعلى الصعيد المحلي شهد هذا العام مبادرات رسمية ايجابية في المجال الاجتماعي والثقافي والمالي تمثلت في انشاء بيت الزكاة لتنظيم وتنسيق اعمال جمع اموال الزكاة وانفاقها في اوجهها الشرعية . كما تم انشاء كلية للشريعة بجامعة الكويت لتحقيق الأمل المنشود في ان تنال العلوم الشرعية مكانها اللائق بها وان تدرس علوم الشريعة في الناحية الاقتصادية والمالية دراسة

عميقة ينتفع المسلمون بها
ويجنون ثمارها واعداد المزيد
من العناصر البشرية المؤهلة
لتقديم الخدمات المصرفية
والاستثمارية للاعداد المتنامية
من المسلمين الحريصين على
التزام الشرع في جميع اعمالهم
ومعاملاتهم .

حضرات السادة المساهمين
الكرام ..

نضع بين ايديكم الانجازات
التي قامت بها مؤسستكم وما
تبعتها من نتائج بتوفيق من الله
سبحانه وتعالى .

أولا : الخدمات المصرفية

الفروع :

على الصعيد المصرفي امتدت
خدماتنا جغرافيا فشملت حتى
الآن تسعة فروع موزعة على
انحاء البلاد وقد تزايد اقبال
السادة العملاء مع خدمات هذه
الفروع وتطور حجم الخدمة
التي تقطعها الفروع كما
ونوعا .. حيث قد اضيفت
للخدمات المالية اساليب تقنية
متطورة وابرز هذه الاساليب :

- ادخال الخدمة الالية
(الكمبيوتر) في فرعي الفحاء
وحولي ويجرى العمل على
ادخالها لسائر الفروع بحيث
يتمكن العميل من اختصار
الوقت الذي يمضيه في
الانتظار .

- خدمة العملاء داخل السيارة
حيث يتمكن العميل من السحب
من رصيده بدون النزول من
السيارة وذلك لأول مرة في
الكويت .

- الخدمة الليلية للجمعيات
التعاونية حيث سيوفر فرع
الفحاء للجمعيات التعاونية
والمؤسسات الفرصة لايداع
اموالهم بعد ساعات الدوام
وهذه الخدمة تطبق في الكويت
للمرة الاولى .

الاعتمادات المستعديّة

ساهمت جهود الائتمان
والاعتمادات المستندية في توفير
وسائل متنوعة للتجارة
الخارجية حيث تطور حجم
الاعتمادات المستندية والمراوحة
التي انجزها بيت التمويل
الكويتي تطورا كبيرا وتنوعت في
العديد من الواردات .

ثانيا : الاستثمار

حضرات السادة المساهمين الكرام ..

لا يقتصر نظام عمل المؤسسات المالية الاسلامية على الجانب المصرفي .. بل يقدم نظاما متكاملا مبنيا على العمل المصرفي والاستثماري معا يهدف الى استثمار اموال المودعين والمساهمين في مختلف المجالات الاستثمارية ذات المردود المجزي مع توخي الجوانب الانمائية والاجتماعية في سائر انشطتنا الاستثمارية

١ - الاستثمار العقاري

قام بيت التمويل الكويتي بالتعاون مع فئة كبيرة من المواطنين الراغبين في الحصول على السكن الخاص الذي ارتفعت اثمانه لعدة اسباب من بينها قلة عرض القسائم السكنية في السوق العقاري .. لذا قامت مؤسستكم بشراء قطع من الاراضي الكبيرة ثم قدمتها للجهات المختصة لاعتماد توزيعها في قسائم سكنية ادت الى زيادة عرض هذه القسائم في السوق العقاري مما ساعد على توفيرها وذلك في

مناطق الجابرية وسلوى والاندلس وقد باشر العديد من المواطنين تشييد هذه القسائم واعمار تلك المناطق .

كما يتم توفير السكن من خلال ١٢٩ عمارة يملكها بيت التمويل الكويتي توفر الرعاية السكنية بايجار معتدل مقارنة بمشيلاتها لنفس الفترات الزمنية .. كما تقوم الادارة العقارية بتقديم المشورة لمن يرغب من المستثمرين.

٢ - المشاريع العقارية

يقوم بيت التمويل الكويتي من خلال ادارة المشاريع العقارية بتنفيذ مشاريع عقارية عديدة تعود لبيت التمويل الكويتي وللعلاء الاخرين .. وقد تم انجاز وتسليم قسم كبير من هذه المشاريع وجاري العمل في تنفيذ المتبقى منها .. واهم المشاريع الخاصة ببيت التمويل الكويتي هي :

أ - مشروع المني

تمت المباشرة بالمرحلة الثانية وهي مرحلة الانشاء في شهر نوفمبر ١٩٨١ ومدة التنفيذ ثلاثة سنوات بالاضافة الى

الاستثمار التجاري والذي تمثل في الاستيراد والتجارة المباشرة والتمويل والمشاركة التجارية مع مراعاة توفير السلع الضرورية والمواد الغذائية للمستهلكين مع تقاضي هوامش ربحية منخفضة لتقليل الاسعار النهائية على المستهلكين .

وقد تم تنفيذ مشاركة تجارية مع شركة محلية لاستيراد الدجاج المذبوح بالطريقة الشرعية وتم طرح هذه الكمية بأسعار معتدلة للمستهلك مما كان له صدق طيب باعتبار هذه الخطوة بياناً عملياً آخر على ربط معاملتنا المالية والاستثمارية بالجوانب الاجتماعية والسلوكية والتي لا تنفصم عن بعضها البعض في حياة المجتمع .

من جهة أخرى تساهم الإدارة التجارية عن طريق توفير المراحة الداخلية في تشجيع التجارة . وقد استطاعت ورشة السيارات التي افتتحت هذا العام ان تحقق خدمة فنية للسيارات المباعة وذلك بأسعار تنافسية مع سرعة في الاداء ودقة في التنفيذ .

شهرين للاعمال التمهيدية على ان تنتهي الاعمال في بداية عام ١٩٨٥ ويسير العمل في المشروع حسب البرامج المعدة له .

ب - مشروع المقر الرئيسي

تم تقسيم العمل في هذا المشروع الى مرحلتين وقد تم الانتهاء من المرحلة الأولى والتي تتكون من اعمال الحفريات وسنذ الجوانب ونزح المياه الجوفية وما إليها من تهيئة المكان للمرحلة الثانية وهي المرحلة الانشائية التي شرع فيها مع بداية عام ١٩٨٢ ومدة التنفيذ ثلاثون شهراً .

ج - مشاريع أخرى

في نطاق المساعي المبذولة للمساهمة في توفير المساكن - والتي اشرنا إليها أنفا - فقد تم تنفيذ عدد من العمارات الاستثمارية الخاصة ببيت التمويل الكويتي في الجابرية ، ويجرى العمل الآن في تنفيذ عدد من العمارات في مناطق مختلفة .

٣ - الاستثمار العقاري

تم خلال العام المنصرم تطوير وتوسيع مجالات

٤ - الاستثمارات الخارجية

بجانب تنويع القاعدة الاستثمارية محليا في مختلف القطاعات المشار اليها اعلاه ، فقد خطونا خطوات ملموسة في تنويع استثماراتنا الخارجية هادفين الى خدمة البلاد الاسلامية وتوثيق وتوسيع مجالات التعاون المصرفي والاستثماري مع المؤسسات المالية الاسلامية واهم هذه الخطوات هي :

أ - تمويل التجارة الخارجية عن طريق التعاون مع البنك الاسلامي للتنمية .

ب - التعاون مع البنوك الاسلامية بتبادل الودائع الاستثمارية معها والدخول معها في مشاركات في بعض المجالات الاستثمارية .

ج - وفي مجال الاستثمارات العالمية ، تم الشروع في مشاريع مشتركة في وسائل النقل البحري ومجال استئجار المعدات وفي مجال بيع المراجعة بمقتضى الصيغ الشرعية التي تم الاتفاق على العمل بموجبها مع بعض المؤسسات العالمية .

د - المساهمات في شركات ومؤسسات اخرى : وفيما يلي مساهمة بيت التمويل الكويتي

في مختلف المصارف والمؤسسات الاسلامية :

١ - بنك البحرين الاسلامي (البحرين) يملك بيت التمويل الكويتي ٨,٧٪ من اسهم الشركة .

٢ - شركة البحرين الاسلامية للاستثمار (البحرين) يملك بيت التمويل الكويتي ٢٠٪ من اسهم الشركة .

٣ - بنك التضامن الاسلامي السوداني (السودان) يملك بيت التمويل الكويتي ٥٪ من اسهم الشركة .

٤ - المصرف الاسلامي الدولي (لوكسمبرج) يملك بيت التمويل الكويتي ١٥٪ من اسهم الشركة .

٥ - بنك فيصل الاسلامي (السودان) .

٦ - بنك دكا الاسلامي الدولي (بنغلاديش) .

وفيما يلي عرض لاستثمارات اخرى لبيت التمويل الكويتي في مؤسسات متنوعة :

أ - شركة انظمة الكمبيوتر المتكاملة العالمية .. وقد تم مؤخرا شراء كافة اسهم الشركة حيث تقوم هذه الشركة ببيع اجهزة الكمبيوتر من نوع (تانوم) وتملك الشركة امتيازاً في الكويت ومنطقة الخليج العربي .

هيئة الفتوى والرقابة الشرعية :

لبيت التمويل الكويتي هيئة
للفتوى والرقابة الشرعية تضم
في عضويتها عددا من العلماء
والمختصين هم :

١ - فضيلة الشيخ بدر المتولي
عبدالباسط

٢ - الدكتور/خالد المذكور .

٣ - الدكتور/عبدالستار ابو
غدة

٤ - السيد/احمد بزيغ
الياسين .

وتتولى هذه الهيئة بحث
ودراسة كافة الامور التي تتعلق
باعمال بيت التمويل الكويتي
بهدف وضعها في الاطار
الشرعي ، ويتم الرجوع الى
الهيئة في كل المعاملات للتأكد
من مطابقتها للشريعة
الاسلامية . كما ان الهيئة
بالاضافة الى ذلك تقوم بدور كبير
في توعية المواطنين وعملاء بيت
التمويل الكويتي باحكام
الشريعة الاسلامية في المعاملات
المالية وذلك من خلال الرد على
تساؤلاتهم واستفساراتهم
اضافة الى اصدار الفتاوي
الشرعية في شتى المجالات .

وبجانب هذه الهيئة ،
باشرت لجنة داخلية للرقابة

ب - الشركة الاسلامية الدولية
للمسميات والبصريات .. وقد
قام بيت التمويل الكويتي
بالمساهمة بنسبة ١٠٪ في
تأسيس الشركة والتي ستقوم
باننتاج وتوزيع وتسويق البرامج
الاذاعية والتليفزيونية وفق
الشريعة الاسلامية .

الجوانب العظمية

تطلب توسع حجم العمل
وتشعب وتنوع مختلف الانشطة
التكيف المتواصل مع هذه
التطورات من ناحية تطوير
وتحديث التنظيمات الادارية
واسقطاب الكفاءات وتأهيلها
وتدريبها .

فقد تم خلال هذا العام
تطبيق تنظيم اداري جديد
استحدث مستويات ادارية
متعددة وتم تكوين ادارات
جديدة متخصصة تتناسب مع
الاهداف والطموحات التي
نسعى لتحقيقها ، وواكب ذلك
دورات تدريبية بلغ عددها ٥٥
دورة تدريبية استفاد منها ١٥٢
موظفا من مختلف التخصصات
في دورات تدريبية وتأهيلية
محلية واخرى خارجية .

الشرعية مهامها في تفهم ومتابعة تطبيق القرارات الشرعية التي تصدرها الهيئة . وكذلك الاشراف على المنشورات والكتيبات التي يتم اصدارها في مجال شرح المعاملات المالية الاسلامية عامة وتبيان الاسلوب العملي لتطبيقها في بيت التمويل الكويتي .. وتقوم اللجنة بتعميم هذه المعلومات على العاملين في بيت التمويل الكويتي وعلى المتعاملين معه .

الجوانب الاجتماعية والثقافية

لبيت التمويل الكويتي اسهام ملموس في الجوانب الثقافية والاجتماعية وبث الوعي الاسلامي . ففي المجال الثقافي تم اصدار عدد من الكتيبات التي توضح مختلف جوانب المعاملات المالية في الاسلام . كما عقدت ندوات ومحاضرات عديدة خلال العام وتم نشرها وتعميمها عبر وسائل النشر والاعلام المتاحة . كما قام بيت التمويل الكويتي بايفاد عدد من الطلاب في بعثات دراسية خارجية في مختلف التخصصات . وفي الجوانب الاجتماعية يوالي صندوق الزكاة

والخيرات في بيت التمويل الكويتي القيام بتجميع اموال الزكاة والتبرعات وانفاقها في اوجهها الشرعية . كما يقوم بيت التمويل الكويتي بمنح القروض الحسنة بموجب الشروط والاولويات المحددة لها .

حضرات السادة المساهمين الكرام

لقد بلغ إجمالي الميزانية العمومية في ١٩٨٢/١٢/٣١ مبلغ ٧٧٨ر١٣٨ر٥٩٨ دينار مقابل ٩٩ر٩٦٩ر٣٧٦ دينار في ١٩٨١/١٢/٣١ أي بزيادة نسبتها ٥٨٧٪ .

كما بلغ إجمالي الموجودات ٩٢٩ر٧١٨ر٥٦٨ دينار مقابل ٥٨ر٤٠٣ر٣٥١ دينار في ١٩٨١/١٢/٣١ أي بزيادة نسبتها ٦٢٪ .

وفي جانب المطلوبات بلغ إجمالي الحسابات الجارية والودائع الاستثمارية بمختلف أنواعها ٦٨٧ر١١١ر٤٧٣ دينار بزيادة نسبتها ٦٠٪ عن عام ١٩٨١ .

وقد تم خلال عام ١٩٨٢ زيادة رأس المال المصرح به بنسبة ٥٠٪ حيث ارتفع من ١٠ ملايين دينار عام ١٩٨١ إلى ١٥ مليون دينار عام ١٩٨٢ .

وقد شهدت حقوق المساهمين زيادة كبيرة بلغت نسبتها ٩٧% حيث ارتفعت من ٣٨٣ر٠٨٩ر١٨ دينار عام ١٩٨١ إلى ١٧٨ر٦٢٨ر٣٥ دينار عام ١٩٨٢ .

وفي جانب الأصول بلغت جملة الاستثمارات ٢٧٢ر٦٦٣ر٥٤٣ دينار بزيادة نسبتها ١٠٥% عن عام ١٩٨١ هذا وقد شهدت الاستثمارات في مختلف المجالات توسعا كبيرا . فقد ازداد تمويل الاعتمادات المستندية وعقود المراجعة بنسبة ١٢٣% ليصل جملة إلى ٣٥٠ر٣٣٧ر٢٨ دينار وتوسعت الاستثمارات التجارية بنسبة ١٤٧% لتصل جملة إلى ٣٧١٥ر٦٦٥ دينار .

دينار . أما الاستثمارات العقارية فقد ازدادت بنسبة ١٠٥% لتبلغ جملة ٦٨٧ر١٢٩ر٢٢٥ دينار . كما أن استثماراتنا لدى المؤسسات المالية الإسلامية قد ازدادت بنسبة كبيرة قدرها ١٧٩% حيث بلغت جملة هذه الاستثمارات بنهاية عام ١٩٨٢ ، ٤٨٧ر٢٥٣ر٢٧ دينار بالمقارنة مع مبلغ ٠٤٢ر٧٥٢ر٩ دينار عام ١٩٨١ .

هذا وقد بلغت جملة الإيرادات الناتجة عن مختلف الأنشطة ٥٢ر١٠٨ر١٤٤ دينار بزيادة نسبتها ٥٣ر٢% عن جملة الإيرادات المحققة عام ١٩٨١ .

وبعد خصم المصاريف والمخصصات المختلفة والبالغة ٦٤٢ر٢١٦ر٦ دينار فقد بلغ صافي

الأرباح المحققة ٠٢ر٨٩١ر٤٥ دينار بزيادة نسبتها ٨٣ر٢% عن الأرباح الصافية المحققة عام ١٩٨١ والتي بلغت ٢٤٦ر٤٥ر٢٥ دينار .

وقد أمكن تحقيق هذه النتائج الطيبة بفضل الله سبحانه وتعالى بالرغم من الظروف السلبية التي سادت خلال النصف الثاني من عام ١٩٨٢ .

وقد توزعت الأرباح على الودائع الاستثمارية بالنسب التالية :

- ١ - ودائع التوفير الاستثمارية ٨%
- ٢ - الودائع الاستثمارية محددة الأجل ٦٥ر١٠%
- ٣ - الودائع الاستثمارية المستمرة ١٢%

كما يوصي مجلس الإدارة للجمعية العمومية بالآتي :

- ١ - توزيع أرباح نقدية بنسبة ١٠% ، أي بواقع ١٠٠ فلس لكل سهم .
- ٢ - توزيع أسهم منحة مجانية بنسبة ٢٥% ، أي بواقع ٢٥ سهم لكل عشرة أسهم .

وفقنا الله جميعا للعمل في طاعته ومرضاته .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

أحمد بزيغ الواسين

رئيس مجلس الإدارة

تقرير مراقبي الحسابات

إلى حضرات السادة مساهمي
بيت التمويل الكويتي ش.م.ك.

بسم الله الرحمن الرحيم

للمادة ١٦٤ من قانون الشركات التجارية ، في رأينا أن بيت التمويل الكويتي يحتفظ بدفاتر حسابية منتظمة وأن البيانات الواردة في تقرير مجلس الإدارة فيما يتعلق بالبيانات المالية متفقة مع ما هو وارد في دفاتر الشركة وأنه حسبما وصل إليه علمنا واعتقادنا لم تقع خلال السنة المالية مخالفات لأحكام قانون الشركات التجارية أو النظام الأساسي للشركة على وجه قد يكون له تأثير سلبي على نشاط الشركة أو مركزها المالي .

مطلق مزيد المسعود
سجل مراقبي الحسابات رقم ٨ - الكويت
من مطلق المسعود وشركاه

لقد فحصنا البيانات المالية لبيت التمويل الكويتي (شركة مساهمة كويتية) والمبينة على الصفحات من ٣٢ إلى ٤٢ . لقد شمل فحصنا إجراء الاختبارات اللازمة للسجلات المحاسبية وغيرها من اجراءات المراقبة الاخرى التي وجدناها ضرورية ، وقد حصلنا على جميع المعلومات والابضاحات التي رايناها ضرورية لاغراض التدقيق .

بحمان عوض دحمان
زميل جمعية المحاسبين القانونيين
المعتمدين ببريطانيا
سجل مراقبي الحسابات رقم ٢٨ -
الكويت
من مطلق المسعود وشركاه

في رأينا أن البيانات المالية تعبر بأمانة ووضوح عن الوضع المالي للشركة كما في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢ وعن نتائج أعمالها للسنة المنتهية بذلك التاريخ . في رأينا أيضا أن البيانات المالية تتفق مع كل ما نص قانون الشركات التجارية ، والنظام الأساسي للشركة على وجوب اثباته فيها وفقاً

الكويت في ١٥ يناير ١٩٨٣

بيت التمويل الكويتي في م . ك .

الميزانية العمومية في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢

١٩٨١
دينار كويتي

١٩٨٢
دينار كويتي

٥٥ر٣١٦.٢٧	١١٧ر٣٥٣ر٩٥٦
١٢ر٧١٠.٧٧٥	٢٨ر٣٣٧ر٣٥٠
٩ر٧٥٢.٠٤٢	٢٧ر٢٥٣ر٤٨٧
٢٦ر٧٦٣.٠٧٣	١٤١ر٨٨٩ر٢٠٣
٠٩ر٨١٤ر٧٧٥	٢٢٥ر١٢٩ر٦٨٧
١ر٥٠.١٤٩٨	٣ر٧١٥ر٦٦٥
١ر٦٣١ر١٦٠	٦٥٥ر٨٥٧

١٧ر٤٨٩ر٣٥٠

٥٤٤ر٣٣٥ر٢٠٥

٢٣ر٣٧١ر١٥٩	٨ر٤٧٤ر٨٧٧
٥ر٩٣٤ر٨٩٦	١٠ر٨٥٤ر١٧٥
٤ر٣٣٨ر٦٥٣	٥ر٠٥٤ر٦٧٢

٥١ر١٣٤ر٠.٥٨

٥٦٨ر٧١٨ر٩٢٩

٢٥ر٨٣٥ر٠.٤١

٢٩ر٤١٩ر٨٤٩

٧٦ر٩٦٩ر٠.٩٩

٥٩٨ر١٣٨ر٧٧٨

نقد وارصدة لدى البنوك

تمويل للاعتمادات المستندية وعقود المراهبة
ودائع استثمارية لدى مؤسسات مالية اسلامية
مدينون ومدفوعات مقدما (ايضاح ٤)
استثمارات متاجرة في عقارات (ايضاح ٥)
بضاعة في المخازن (ايضاح ٦)
أعمال انشائية قيد التنفيذ (ايضاح ٧)

مجموع الموجودات المتداولة

مدينون متوسطو الاجل

استثمارات وموجودات اخرى (ايضاح ٨)
موجودات ثابتة (ايضاح ٩)

مجموع الموجودات

التزامات العملاء لقاء اعتمادات وكفالات
وحالات مقبولة

أحمد بزيغ الياسين
رئيس مجلس الادارة

ان الايضاحات المرفقة

١٩٨١	١٩٨٢
دينار كويتي	دينار كويتي
٥٥٠١٨٠٠٧٠٦	٧٠٠٠٥٠٠٥٠٢
١١٦٦٩٢٠٣٥	١٨٢٧٢٨٠١٦٠
١٠٥٥٥٠٠٤	١٠٢٤٥٠٢٨٣
١١١٦٩١٦٩٨	٢١٠٠٨٧٧٤٢
٢٩٤٠١١٩٤٤٣	٤٧٣١١١٦٨٧
١٩٩٢٥٠٢٣٢	٢٥٠٥٧٠٧١٢
١٩٠٠٠٠٠٠٠	٣٢٩١٢٠٢٥٠
	١٠٢٤٩٦٠٢
٣٣٣٠٤٤٦٧٥	٥٣٣٠٩٠٧٥١
٩٥٦٧٧٣٠	١٤٩٦١٠١٩
٣٨٧٣٧٧٢	١٢٧٩٠٩٧٦
٤٦٤٧٨٨١	٧٨٧٦١٨٣
١٨٠٨٩٣٨٣	٣٥٦٢٨١٧٨
٣٥١٣٤٠٥٨	٥٦٨٧١٨٩٢٩
٢٥٨٣٥٠٤١	٢٩٤١٩٨٤٩
٣٧٦٩٦٩٠٩٩	٥٩٨١٣٨٧٧٨
=====	

بدر عبد المحسن المخيزوم
العضو المنتدب والمدير العام

حسابات جارية
حسابات الاستثمار المطلقة (ايضاح ١٠)
حسابات التوفير الاستثمارية
ودائع استثمار محددة الاجل
ودائع الاستثمار المستمرة
مجموع الحسابات الجارية وحسابات الاستثمار
دائنون ومصاريف مستحقة (ايضاح ١١)
حصة المودعين المستثمرين في صافي الربح (١٢)
حصة رأس المال المساهم به في صافي الربح (١٨)
مجموع المطلوبات المتداولة

حقوق المساهمين
رأس المال المساهم به (ايضاح ١٣)
احتياطي قانوني (بضمنه علاوة اصدار بمبلغ
٤٣٢٨٠٥٤ د.ك.) (ايضاح ١٤)
احتياطي عام (ايضاح ١٥)
مجموع حقوق المساهمين
مجموع المطلوبات وحقوق المساهمين
التزامات لقاء اعتمادات وكفالات وحالات مقبولة
نيابة عن العملاء

تشكل جزءاً من هذه البيانات المالية

حساب الأرباح والخسائر وبيان التوزيع للسنة المنتهية

في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢

الإيرادات

العمليات المصرفية
أرباح من الاستثمارات العقارية
والتجارية والانشائية
إيراد اجارات
إيرادات أخرى

المصاريف

إدارية وعامة
مخصص هبوط في قيمة الاستثمارات
مخصص عام للديون المعدومة والمشكوك في
تحصيلها
مخصص بضاعة متقادمة وبطيئة الحركة
والخسائر
المتوقعة عن عقود غير منتهية انتفت الحاجة إليه

صافي ربح السنة

بيان توزيع صافي الربح

احتياطي قانوني
احتياطي عام
مؤسسة الكويت للتقدم العلمي
مكافأة أعضاء مجلس الإدارة
حصة المودعين المستثمرين في
صافي الربح
حصة الاحتياطيات في صافي الربح
حصة رأس المال المساهم به في
صافي الربح

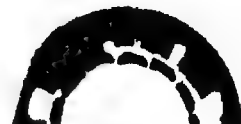
١٩٨١

دينار كويتي

١٩٨٢

إيضاح دينار كويتي

١٥٦٩٩٨٥	٣٣٥٨٣٠٤
٢٩٩١٦٠٤٩	٤٥٠٣٩٦٠٩
١٩١٦٧٩١	٢٣١١٨١٠
٦١١٦١٣	١٣٩٨٤٢١
<u>٣٤٠١٤٤٣٨</u>	<u>٥٢١٠٨١٤٤</u>
٣٢٣٤٨٧٤	٥٠٨١٢٦٥
٢٠٨١٦٨٧	٣٤٢٧١٣
٣٤٢٦٧٦١	٩٧٠٠٧٧
٢٢٥٨٧٠	(١٧٧٧٧٣)
<u>٨٩٦٩١٩٢</u>	<u>٦٢١٦٦٤٢</u>
٢٥٠٤٥٢٤٦	٤٥٨٩١٥٠٢
<u>٢٥٠٤٥٢٥</u>	<u>٤٥٨٩١٥٠</u>
٢٥٠٤٥٢٥	٤٥٨٩١٥٠
١٧٧٠٣٦	٤١٩٥٠٥
٨٠٠٠٠	٨٠٠٠٠
١٩٠٠٠٠٠٠	٣٢٩١٢٢٥٠
٤١٠٠٠١٦	١٣٠٦٦٩٤
٣٦٩١٤٤	١٩٩٤٧٥٣
<u>٢٥٠٤٥٢٤٦</u>	<u>٤٥٨٩١٥٠٢</u>



إيضاحات حول البيانات المالية

٣١ ديسمبر ١٩٨٢

١ - التأسيس

إن بيت التمويل الكويتي شركة مساهمة كويتية أسست في الكويت ومسجلة كمصرف لدى بنك الكويت المركزي .

٢ - النشاط

إن الأنشطة الرئيسية لبيت التمويل الكويتي تتضمن توفير الخدمات المصرفية ، شراء وبيع العقار وأنشطة تجارية أخرى بما فيها تنفيذ المشاريع بالنيابة عن أطراف أخرى . إن جميع الأنشطة تتم وفقا للمبادئ والتعاليم الإسلامية المبنية على غير أساس الربا سواء في صورة فوائد أو أية صورة أخرى .

٣ - السياسات المحاسبية الهامة

أ - العرف المحاسبي

أعدت هذه البيانات المالية وفقا لمبدأ التكلفة التاريخية .

ب - العملات الأجنبية

١ - يجري قيد المعاملات بالعملات الأجنبية بالدينار الكويتي بالأسعار السائدة بتاريخ المعاملة ، وقد أدرجت نتائج العمليات في حساب الأرباح والخسائر .

٢ - يجري تحويل الموجودات والمطلوبات بالعملات الأجنبية في نهاية السنة بالأسعار السائدة بتاريخ الميزانية العمومية وتدرج الأرباح أو الخسائر الناتجة عن عملية التحويل في حساب الأرباح والخسائر .

ج - الاستهلاك

لا يؤخذ استهلاك على الأراضي ملك حر ، أما تكلفة الموجودات الثابتة الأخرى فتستهلك بأقساط متساوية على مدى العمر الانتاجي المتوقع للأصل .

د - استثمارات معاجرة في عقارات

أظهرت الاستثمارات بسعر التكلفة وتقدر مجلس الادارة لسعر السوق أيهما أقل على أساس إجمالي قيمة الاستثمارات .

هـ - البضاعة

تقوم البضاعة بسعر التكلفة وصافي القيمة الممكن تحقيقها أيهما أقل بعد أخذ مخصصات كافية لتغطية المواد المتقادمة وبطئ الحركة ، وتحدد التكلفة على أساس تكلفة الوحدة الفعلية .

و - أعمال إنشائية قيد التنفيذ

تقوم الأعمال الإنشائية قيد التنفيذ بالتكلفة المباشرة ناقصا مخصصات لأي خسائر محتملة ودفعات مرحلية مستلمة على الحساب ، وتتضمن التكلفة المواد والاجور المباشرة .

ز -

إيرادات العقود والمهاجرة بالعقار

(١) إن مبيعات العقار تتم على أساس البيع النقدي والبيع بالأجل . إن الأرباح الناتجة من جميع مبيعات العقار تؤخذ بالكامل بتاريخ اتمام البيع .

ط -

(٢) تؤخذ إيرادات العقود الانشائية طويلة الأجل على أساس طريقة « الانجاز الكامل للمشروع » ويؤخذ مخصص لاجمالي مبلغ الخسائر المتوقعة على العقود غير المنتهية في نفس السنة التي تحدث فيها مثل تلك الخسائر .

ح - مدينون

إن المبالغ المدينة المستحقة من العملاء قد أدرجت تحت البنود الملائمة في الميزانية العمومية بعد خصم مخصص عام للديون المعدومة والمشكوك في تحصيلها .

إن المدينين متوسطي الأجل هي تلك الديون التي تستحق بعد ١٢ شهرا أو أكثر من تاريخ الميزانية العمومية .

مكافأة إنهاء الخدمة للموظفين

تحتسب مكافأة انتهاء الخدمة للموظفين حسب مدة الخدمة المتراكمة . لكل موظف وذلك وفقا لأحكام قانون العمل الكويتي .



٤ - مدينون ومدفوعات مقدما

١٩٨٢	١٩٨١
دينار كويتي	دينار كويتي
مدينون (عقار ، سلع ، إنشاءات)	١٢٩ر٢٤٢ر٤٠٢
مدينون آخرون	١٣٢٢ر٧٠٠
مصاريف مدفوعة مقدما	٣٩١ر١٣٣
١٤١٩ر٧٨٢ر٠١١	
٤٨٨٣ر٨٣٦	
٤٤٠ر٩١٩	
١٤٧ر١٠٦ر٧٦٦	١٣٠ر٩٥٦ر٢٣٥
(٥٢١٧ر٥٦٣)	(٤١٩٣ر١٦٢)
١٤١٩ر٨٨٩ر٢٠٣	١٢٦ر٧٦٣ر٠٧٣
=====	=====

٥ - استثمارات معاجرة في عقارات

١٩٨٢	١٩٨١
دينار كويتي	دينار كويتي
مبانى	١١٣ر٤٢٤ر٤٩١
قنائم	٣١٩ر٣٣ر٥٠٥
أراضي غير منظمة	٦٩ر٠٣٧ر٩٣٦
سندات عقار	١٤ر٢٨٢ر٦٧٤
٢٢٨ر٦٧٨ر٦٠٦	١١٣ر٣٦٣ر٦٩٤
(٣ر٥٤٨ر٩١٩)	(٣ر٥٤٨ر٩١٩)
٢٢٥ر١٢٩ر٦٨٧	١٠٩ر٨١٤ر٧٧٥
=====	=====

في رأى مجلس الادارة أن القيمة السوقية
للإستثمارات المبينة أعلاه على أساس
إجمالي ، لا تقل عن صافي المبلغ
المبين أعلاه .

٦ - بضاعة في اهازان

١٩٨١	١٩٨٢	
دينار كويتي	دينار كويتي	
١٦٥٨٢٣٩	٣٧٥٥٢٦٣	سيارات
١٩١٣٨	٣٢٠٠	مواد غذائية
٥٠٦٣١	٧٣١٧٦	قطع غيار
٢٥١٢٦٣	١٨٤٠٢٦	بضاعة في الطريق
<hr/>	<hr/>	
١٩٧٩٢٧١	٤٠١٥٦٦٥	
(٤٧٧٧٧٣)	٣٠٠٠٠٠)	مخصص بضاعة متقادمة وبطيئة الحركة
<hr/>	<hr/>	
١٥٠١٤٩٨	٣٧١٥٦٦٥	
=====		

٧ - أعمال إنشائية قيد التنفيذ

	٩٠٢٣٤٣	
	(٢٤٦٤٨٦)	
١٧٤١٣٣١		مصاريف عقود غير منتهية
(١١٠١٧١)		دفعات مرحلية مستلمة على الحساب
<hr/>	<hr/>	
١٦٣١١٦٠	٦٥٥٨٥٧	
=====		

٨ - استثمارات وموجودات أخرى

١١٤٢٢٧٠	١٦٩٠١٦٤	شركات زميلة وتابعة
-	١١٥٠٠٠٠	- استثمارات
٢٢٧٥٠٠	٢٢٥٦٩٩	- حسابات جارية
٧٩١٦٢٨	١٠٧٠٤٤٢	شراكة محاسبة في عقارات
٣٧٧٣٤٩٨	٦٨١٧٨٧٠	شراكة محاسبة في أنشطة تجارية
<hr/>	<hr/>	بعد خصم المخصص
٥٩٣٤٨٩٦	١٠٨٥٤١٧٥	مشروع المثني
=====		

٩ - الموجودات الثابتة

يقدر العمر الإنتاجي للموجودات الثابتة لغرض احتساب الاستهلاك على النحو التالي :

عقارات مستأجرة ٢٠ سنة
أثاث وتركيبات ٣ سنوات
آلات ومعدات ٣ سنوات
سيارات ٣ سنوات

أرض ملك حر	عقارات مستأجرة	أثاث وتركيبات	آلات ومعدات وسيارات	المجموع
دينار كويتي	دينار كويتي	دينار كويتي	دينار كويتي	دينار كويتي
التكلفة				
في ٣١ ديسمبر ١٩٨١	٣٩٧٨٠٠٠ ر	٤٣٢٠٢٤٩ ر	٤٨٧٠١٦ ر	٨٩٧٠٢٦٥ ر
للاضافات خلال السنة	-	٢٠٩٠٩٣٣ ر	٣٥٩٠٣٨ ر	٦٥٠٠٣٠٨ ر
للمستبعدات خلال السنة	-	-	(٢٠٠٠) ر	(٢٠٠٠) ر
مشروع قيد التنفيذ	٤٠٤٠١١٥ ر	-	-	٤٠٤٠١١٥ ر
في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢	٤٣٨٢٠١١٥ ر	٥١٣٠٥٨٦ ر	٨٤٤٠٠٥٤ ر	٩٤٩٠٦٨٨ ر

لاستهلاك				
في ٣١ ديسمبر ١٩٨١	-	-	٢٥١٠٨٣٣ ر	٣٠٦٠٧٧٩ ر
سنة	-	١٠٠٠٩٣٣ ر	١١٩٠٩٨٧ ر	٢٠٧٠٤٨٤ ر
مستبعدات	-	-	-	(٢٠٠٠) ر
في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢	-	١٠٠٠٩٣٣ ر	٣٧١٠٨٢٠ ر	٥١٢٠٢٦٣ ر
بافي المبالغ الدفترية	٤٣٨٢٠١١٥ ر	١٩٩٠٠٠ ر	١٤١٠٧٦٦ ر	٣٣١٠٧٩١ ر
في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢	٤٣٨٢٠١١٥ ر	١٩٩٠٠٠ ر	١٤١٠٧٦٦ ر	٣٣١٠٧٩١ ر
في ٣١ ديسمبر ١٩٨١	٣٩٧٨٠٠٠ ر	-	١٨٠٠٤١٦ ر	١٨٠٠٢٣٧ ر
في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢	٣٩٧٨٠٠٠ ر	-	١٨٠٠٤١٦ ر	١٨٠٠٢٣٧ ر

١٠ حسابات الاستثمار المطلقة

إن جميع ودائع الاستثمار هي لفترة سنة واحدة ، إن وديعة الاستثمار المطلقة المستمرة تجدد تلقائياً عند تاريخ استحقاقها لفترة مماثلة مالم يخطر العمل الشركة بعدم رغبته في التجديد

خطياً قبل ثلاثة أشهر من تاريخ الاستحقاق . إن حسابات الودائع والتوفير تخول بيت التمويل الكويتي حق استثمارها وتسلم أو تتحمل حصة من الأرباح أو الخسائر المحققة وبالنسبة التي تحددها الإدارة في نهاية كل سنة .

١١ — دائنون ومصاريف مستحقة

دائنون
دفعات مستلمة مقدما
مصاريف مستحقة

١٩٨١	١٩٨٢
دينار كويتي	دينار كويتي
١٤٩٥٦ر٥٥٠	٢١٤٦٨ر٥٧٤
٤٤٤١ر٠٦٠	٣١٠٧ر٣٢٨
٥٢٧ر٦٢٢	٩٩٤ر٨١٠
<u>١٩٩٢٥ر٢٣٢</u>	<u>٢٥٥٧٠ر٧١٢</u>

١٢ — حصة المودعين المستثمرين

في صافي الربح

وفقا لقرارات مجلس الإدارة فقد احتسبت حصة المودعين المستثمرين في صافي الربح على النحو التالي :

١٩٨١	١٩٨٢
دينار كويتي	دينار كويتي
١٩ر٠٠٠ر٠٠٠	٣٢ر٩١٢ر٢٥٠

١٩٨١	١٩٨٢
% ٩	% ٨
% ١٢	% ١٠ر٦٥
% ١٣	% ١٢

حسابات التوفير الاستثمارية
ودائع استثمار محددة الأجل
ودائع الاستثمار المستمرة



١٣ - رأس المال المساهم به

١٩٨١
دينار كويتي

١٩٨٢
دينار كويتي

المصرح به والمصدر ١٥٠.٠٠٠.٠٠٠ ر (١٩٨١) -

٩٨٤٣٨٤٠ (٩٨٤٣٨٤٠) سهم قيمة كل سهم دينار كويتي واحد ١٥٠.٠٠٠.٠٠٠ ر

٩٨٤٣٨٤٠
٩٨٤٣٨٤٠
٩٨٤٣٨٤٠

١٤٩٦١٠١٩

المكتتب به والمخصص والمدفوع بالكامل

بعلاوة اصدار قدرها ٢ دينار كويتي
للسهم الواحد منها ٣٨٩٨١ ر سهما لم
يكتتب بها . إن علاوة الاصدار قد تم
ترحيلها الى حساب الاحتياطي
القانوني .

زيد رأس المال المصرح به خلال
السنة بمقدار ١٥٦١٦٠ ر ٥٠ سهم
ليصبح ١٥٠.٠٠٠.٠٠٠ ر دينار كويتي
وذلك بإصدار ٢٩٥٣١٥٢ أسهم
منحة و ٢٢٠٣.٠٠٨ أسهم نقدية

١٤ - الاحتياطي القانوني

١٩٨١
دينار كويتي

١٩٨٢
دينار كويتي

١٣٦٩٢٤٧ ر

٣٨٧٣٧٧٢ ر

٤٣٢٨٠٥٤ ر

٢٥٠٤٥٢٥ ر

٤٥٨٩١٥٠ ر

٣٨٧٣٧٧٢ ر

١٢٧٩٠٩٧٦ ر

الرصيد في بداية السنة
علاوة اصدار أسهم
المحول هذه السنة

الرصيد في نهاية السنة

ان توزيع باقي الاحتياطي قاصر على
المبلغ المطلوب لتوزيع أرباح على
المساهمين لا تزيد عن ٥ % من رأس
المال في السنوات التي لا تسمح فيها
الأرباح الصافية المتراكمة للشركة
بتأمين هذا الحد .

وفقا لأحكام قانون الشركات التجارية
والنظام الأساسي للشركة استقطعت
عشرة في المائة من صافي ربح السنة
وحولت لحساب الاحتياطي القانوني .
ان علاوة الإصدار الناتجة من أسهم
زيادة رأس المال غير قابلة للتوزيع .

١٥ - الإحتياطي العام

١٩٨٢	١٩٨١
دينار كويتي	دينار كويتي
٤٦٤٧٨٨١ر	١٤٣٤ر٢٨٤
(٢١٣٠٤١)	(٧٠ر٠٨٨)
(٢٩٥٣ر١٥٢)	-
٤٥٨٩ر١٥٠	٢٥٠٤ر٥٢٥
١٣٠٦ر٦٩٤	٤١٠ر٠١٦
٤٩٨ر٦٥١	٣٦٩ر١٤٤
٧٨٦٧ر١٨٣	٤٦٤٧٨٨١ر
	=====

ربح السنة وحولت لحساب الإحتياطي العام . ليست هناك قيود على توزيع هذا الإحتياطي .

الرصيد في بداية السنة
الزكاة المدفوعة خلال السنة
أسهم منحة
المحول من أرباح السنة
حصة الإحتياطيات في صافي
الأرباح (ايضاح ١٧)
حصة رأس المال في صافي
الأرباح (ايضاح ١٨)

الرصيد في نهاية السنة

وفقا لأحكام النظام الأساسي للشركة
استقطعت عشرة في المائة من صافي

١٦ - مؤسسة الكويت للتقدم العلمي

احتسب المخصص العائد لمؤسسة
الكويت للتقدم العلمي على النحو
التالي :

صافي ربح السنة

١٩٨٢	١٩٨١
دينار كويتي	دينار كويتي
٤٥٨٩ر١٥٠٢	٢٥٠٤ر٥٢٤٦
٤٥٨٩ر١٥٠	٢٥٠٤ر٥٢٥
٣٢٩١٢ر٢٥٠	١٩ر٠٠٠ر٠٠٠
٣٧٥٠ر١٤٠٠	٢١ر٥٠٤ر٥٢٥
٨٣٩٠ر١٠٢	٣ر٥٤٠ر٧٢١
٤١٩ر٥٠٥	١٧٧ر٠٣٦
	=====

ناقصا : المحول إلى الإحتياطي القانوني
حصة المودعين في صافي الربح

صافي الربح الخاضع للمخصص

٥ % من صافي الربح الخاضع للمخصص

١٧ حصة الاحتياطات في صافي الربح

حيث أن أرصدة الإحتياطي القانوني والإحتياطي العام تدخل ضمن الأموال المستثمرة فإنها تستحق حصة من صافي الربح أو الخسارة في نهاية العام بذات النسبة التي يحصل عليها رأس المال . وقد أضيفت هذه الحصة للإحتياطي العام .

١٨ حصة رأس المال المساهم به في صافي الربح

احتسبت حصة رأس المال في صافي ربح السنة بمعدل ١٣٣٣ر١٣ % (١٥ - ١٩٨١) وذلك على النحو التالي :

١٩٨١	١٩٨٢	
دينار كويتي	دينار كويتي	
٣٦٩ر١٤٤	١٩٩٤ر٧٥٣	على رأس المال المدفوع
(٣٦٩ر١٤٤)	(٤٩٨ر٦٥١)	المحول الى حساب الاحتياطي العام
<u> </u>	<u> </u>	(ايضاح ١٥)
=====	١ر٤٩٦ر١٠٢	

يوصي مجلس الادارة الجمعية العمومية بدفع حصة نقدية من مقسوم الأرباح بنسبة ١٠ % وتحويل الزيادة إلى الإحتياطي العام .

١٩ التزامات طارئة

مستدعى في شركات زميلة قدره
٧٨٧ر١٨٠ دينار كويتي (١٩٨١ -
٣٧٣ر٢٩٠ دينار كويتي) .

كانت هناك في ٣١ ديسمبر ١٩٨٢
التزامات طارئة لقاء رأس مال غير

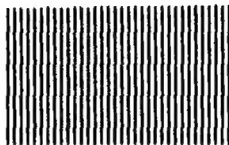
٢٠٠٠ر٥٠٠ر٢٢ دينار كويتي) .

٢٠ - العزائم رأسمالية

٢١ - أرقام المقارنة

جرى تعديل بعض أرقام المقارنة لعام
١٩٨١ لتتفق مع تبويب بنود السنة
الحالية .

صادق مجلس الإدارة على اتفاق
رأسمالي مستقبلي لم يدرج في هذه
البيانات المالية يبلغ ٢٥٠٠٠ر٥٠٠ر
دينار كويتي (١٩٨١) .



Accession Number.

84678

Date..... 26.6.86

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

● الموزعون المعتمدون

- مصر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .
- تونس : الشركة التونسية للتوزيع • شارع قرطاج - تونس .
- المغرب : الشركة الشريفة للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .
- باقي دول العالم العربي : الشركة العربية للتوزيع ص ب ٤٢٢٨ بيروت .
- المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية - لندن .
- الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث
- آن آرر معشجان .

● الأعداد السابقة

- لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ - ١١ بيروت .
- مصر : دار حواء ٣٣ شارع شريف القاهرة .
- الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .
- تونس : مكتبة الجديد ٧ مكرر شارع باب بنات تونس .

● الاشتراكات

- كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
- دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت

Al-Jum'ah **al-Faqr**

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol 9
No 35

Rajab 1403
Sha'bān
Ramadān

May 1983
June
July

